Michel Foucault

Discurso y verdad en la antigua Grecia

Introducción de Ángel Gabilondo
y Fernando Fuentes Megías

Paidós I.C.E. | U.A.B.

Foucault

Pensamiento Contemporáneo 74

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

Últimos títulos publicados

23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Lévinas, *El tiempo y el otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers, *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty, *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
57. B. Russell, *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher, *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer, *Teoría tradicional, teoría crítica*
61. H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*
62. T. W. Adorno, *Sobre la música*
63. M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*
64. M. Walzer, *Guerra, política y moral*
65. W. V. O. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*
66. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*
67. H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*
68. H. Albert, *Razón crítica y práctica social*
69. O. Höffe, *Justicia política*
70. G. H. von Wright, *Sobre la libertad humana*
71. H. White, *El texto histórico como artefacto literario*
72. G. Simmel, *La ley individual y otros escritos*
73. J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*
74. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*

Michel Foucault

Discurso y verdad en la antigua Grecia

Introducción de Ángel Gabilondo
y Fernando Fuentes Megías

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Discourse and Truth*
Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías

Traducción y notas de Fernando Fuentes Megías

Cubierta de Mario Eskenazi

Foucault, Michel
Discurso y verdad en la antigua Grecia : introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Funetes Megías. – 1° ed. – Buenos Aires : Paidós, 2004.
224 p. ; 20x13 cm. – (Pensamiento contemporáneo)

Traducción de: Fernando Fuentes Megías

ISBN 950-12-5074-1

1. Filosofía Moderna Occidental I. Título
CDD 190

1ª edición en Argentina, 2004

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Impreso en MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en junio de 2004
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 950-12-5074-1

SUMARIO

Introducción

Foucault y Estados Unidos

Foucault sentía una atracción especial por determinadas formas de vida propias de Estados Unidos. Desde la década de 1970 hasta 1983, sus viajes a este país son continuos. A pesar de haber recorrido buena parte del mundo como profesor de universidad y conferenciante, desde Suecia a Polonia, de Túnez a Brasil o Japón, es en Estados Unidos donde llegó a encontrarse más a gusto. Así lo asegura su biógrafo y amigo personal, Didier Eribon, en su magnífico relato de la vida del filósofo: «El país con el que Foucault trenza la relación de mayor intensidad es Estados Unidos».[1] Tras sus primeras estancias en Buffalo, en 1970 y 1972, en las que aún habla en francés, Foucault irá adquiriendo una fama creciente en los círculos universitarios estadounidenses más progresistas. En 1975 es invitado por Leo Bersani, director del departamento de francés de la Universidad de Berkeley, a presentar la investigación

1. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, pág. 385.

que está llevando a cabo, y que se convertirá en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*: *La Volonté de Savoir*. También en este año 1975 participa Foucault en un congreso organizado en Nueva York por la revista *Semiotexts*, que luego constituirá uno de los medios de difusión del pensamiento foucaultiano en Estados Unidos. Pero, sin duda, uno de los momentos más importantes de la relación filosófica de Foucault con Estados Unidos será el año 1979, cuando imparta en Stanford las Tanner lectures, en las que pronunciará sus conferencias tituladas «Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reasons».[2] Entonces es cuando conocerá a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, dos profesores de Berkeley que preparan un libro sobre su obra, que más tarde será una de las principales biografías intelectuales sobre Foucault.[3] Su amistad con ellos estrechará aún más los lazos de Foucault con la Universidad de Berkeley, y su colaboración mutua durará hasta la muerte del filósofo, siendo estas conferencias que aquí se ofrecen al lector uno de los últimos frutos de ese in-

2. Recogidas en la compilación de sus escritos titulada *Dits et écrits*, con el número 291, en su versión francesa: «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique» (trad. cast.: en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.)

3. El título del libro, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, 1983, que aparecería después en francés con el título *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneútica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001).

tercambio.[4] En 1983, año de las conferencias, su fama en Estados Unidos ya había crecido enormemente:

> Foucault regresó a Berkeley en abril de 1983, contratado como profesor por la universidad. Esta visita fue la ocasión de su auténtica apoteosis estadounidense: una conferencia pública sobre «La cultura del yo» que atrajo a un auditorio de más de dos mil personas. Aunque tenía un calendario muy apretado, se puso a disposición de los alumnos para mantener discusiones informales y charlas en diferentes departamentos académicos: habló en el departamento de Francés en abril y en el seminario de Rabinow el 26 de abril y el 3 de mayo. Entre otros planes, discutió la posibilidad de regresar en otoño para impartir un curso entero, y también investigó el modo de llegar a un concierto más duradero, como un puesto de profesor visitante permanente, que le permitiría regresar con regularidad. Su entusiasmo acerca de trabajar en Estados Unidos se vinculaba, como siempre, a su frustración cada vez mayor con Francia, ahora tan intensa como para empujarlo a hablar de renunciar a su cátedra en el Collège de France.[5]

¿Por qué se encontraba tan a gusto Foucault en Estados Unidos? ¿Qué le molestaba tanto de su situación

4. Más detalles de la relación de Foucault con Berkeley pueden encontrarse en el libro de Eribon ya citado, en el de David Macey, *The lives of Michel Foucault*, de 1993 (trad. cast.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995) y, especialmente, en Keith Condal y Stephen Kotkin, «Foucault in Berkeley», *History of the Present*, febrero de 1985, y en Hans Sluga, «Foucault à Berkeley: l'auteur et le discours», *Critique*, nº 471-472, agosto-septiembre de 1986.

5. David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, pág. 549.

en Francia, su país natal, en el que disfrutaba del mayor reconocimiento al que puede aspirar un filósofo, y de un cómodo puesto de profesor en la máxima institución del saber francés, el Collège de France? En varios de sus últimos cursos en el Collège, Foucault se queja amargamente del método de trabajo que le impone la institución,[6] por ejemplo en el curso de 1983, «Le gouvernement de soi et des autres»: Foucault comienza disculpándose por no poder llevar a cabo un curso en el que fuera posible el intercambio de información, el trabajo en equipo, la investigación conjunta, etc., de que él tanto gustaba. En principio, los profesores del Collège de France estaban obligados a impartir dos horas semanales de clases en las que debían exponer sus investigaciones en curso, renovadas cada año. Una de esas horas estaba destinada al gran público, mientras que la otra debía servir para llevar a cabo el trabajo con los especialistas, en forma de seminario. Sin embargo, por ser ambas lecciones de carácter público, Foucault —ni ningún otro profesor del Collège— no podía prohibir la entrada a los seminarios de todo aquel que quisiera asistir. Didier Eribon lo relata con precisión en la biografía del filósofo:

6. Véase Michel Foucault, *Résumés des cours au Collège de France. 1970-1982*, París, Julliard, 1989. Los dos últimos cursos, «Le gouvernement de soi et des autres» (1982-1983) y «Le courage de la vérité» (1983-1984), no aparecen en el resumen de Julliard ni en los *Dits et écrits* (en adelante *DE*), donde volverían a publicarse todos los *résumés* de los cursos de 1970 a 1982. Únicamente puede accederse a ellos a través de las grabaciones conservadas en el Archivo Foucault del IMEC de París, donde se encuentran depositados bajo las signaturas C.68 y C.69.

Foucault también se encarga de una hora de seminario, los lunes. Avisa durante su clase que desea admitir exclusivamente a los que están preparando efectivamente trabajos de investigación. Pero, en todas las sesiones, se encuentra frente a más de un centenar de personas. Tratará de instaurar una limitación más estricta del «derecho de entrada», pero la administración del Collège le llamará al orden. La institución se asienta sobre un principio: las enseñanzas tienen que ser abiertas a todos. Foucault recurre a estratagemas: reúne en el mes de noviembre a un reducido grupo de estudiantes y de investigadores en su despacho, y encarga a cada uno de ellos una ponencia que deben preparar para el mes de enero, cuando se abren las clases y el seminario. Foucault acabará por fusionarlos e impartirá dos horas de clase los miércoles por la mañana.[7]

En parte, ésa será una de las razones por las que Foucault acabaría cansándose del ritmo de trabajo del Collège de France:

A Foucault le gusta el trabajo en equipo, la investigación colectiva. Es éste sin duda uno de los aspectos que más le atraerá de la universidad americana: la posibilidad que le ofrecía de constituir unos seminarios tal y como a él le gustaban. Habló con frecuencia al respecto con Paul Rabinow.[8]

A ello habría que añadir el malestar que acompañaría a Foucault en las instituciones francesas hasta el fi-

7. Didier Eribon, *Michel Foucault*, pág. 316.
8. *Ibid.*, pág. 318.

nal de sus días a causa de su homosexualidad. No es de extrañar que viera en Estados Unidos una escapatoria, un lugar en el que liberarse de la estrechez del viejo continente.[9] Si no llegó a abandonar el Collège de France fue, probablemente, porque su muerte prematura no se lo permitió.

El retorno a los griegos y la ética del cuidado de sí

Foucault fue siempre un pensador filosófica y personalmente comprometido con su presente y, sin embargo, ante la sorpresa de los menos avisados, dedicó los últimos años de su vida a una minuciosa relectura de los clásicos grecolatinos, desde Platón a los padres de la Iglesia. Muchos fueron los que se extrañaron de que el filósofo insurrecto por excelencia, el que acudía a las puertas de las cárceles y a las manifestaciones, el que luchaba porque se le diera la palabra a los locos, los presos, los excluidos, que durante tanto tiempo habían sido acallados,

9. Eribon nos habla en estos términos de las estancias de Foucault en Estados Unidos: «La felicidad americana de Foucault: la reconciliación consigo mismo finalmente realizada. Se siente feliz en su trabajo. Se siente feliz en los placeres del cuerpo. Desde principios de los años ochenta, se plantea muy seriamente abandonar Francia y París, que soporta cada vez con mayor dificultad, para instalarse en Estados Unidos. Sueña despierto y en voz alta con vivir en ese paraíso californiano. Soleado, magnífico... Pero es precisamente allí donde la nueva peste empezaba a extender sus odiosos estragos», *ibid.*, pág. 393.

se dedicara ahora a estudiar la *Clave de los sueños* de Artemidoro o los discursos de Dión Crisóstomo. Cuando le preguntaron por qué había que interrogarse sobre períodos de tiempo en apariencia tan apartados de nuestro presente, Foucault respondió sin titubeos:

> Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente.[10]

La vuelta foucaultiana a la cultura grecolatina no oculta tras de sí el convencimiento de que la historia del pensamiento occidental ha sufrido olvidos imperdonables que han guiado su desarrollo por caminos equivocados como, a decir de algunos, sucede en Heidegger. De hecho, el mismo Foucault asegura que no encuentra a esos griegos a los que estudia admirables y perfectos, sino más bien llenos de errores. Si decide desviar el curso de sus investigaciones y ocuparse nuevamente de autores que hacía mucho tiempo que habían sido olvidados por la filosofía actual, es porque cree poder encontrar en la moral griega un punto de partida para una «nueva moral».[11] Buscar los instrumentos que hicieran posible esa

10. Michel Foucault, «Le souci de la vérité», en *DE*, vol. IV, pág. 674 (trad. cast. de Ángel Gabilondo en «El cuidado de la verdad», en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 376).

11. «Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia

nueva moral fue lo que obligó a Foucault a efectuar esas «Modificaciones» que presenta en el volumen segundo de su *Historia de la sexualidad.* En principio, su *Historia de la sexualidad* pretendía rastrear la formación de la «sexualidad» como una forma de problematización del sujeto en la Modernidad. El primer volumen, *La voluntad de saber*,[12] se centra en las relaciones entre el poder y el discurso que dieron lugar a la aparición de un dispositivo de sexualidad que tanta importancia cobraría a lo largo del siglo XIX, tornándose un elemento fundamental en la constitución presente del sujeto:

> Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una «experiencia», por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una «sexualidad» abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.[13]

---

del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre», *Le retour de la morale,* en *DE,* vol. IV, pág. 702 (trad. cast.: «El retorno de la moral», en *Estética, ética y hermenéutica*, pág. 387).

12. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1997.

13. *Historia de la sexualidad, vol. 2: El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pág. 9.

Los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermeneútica del deseo, manifestada en el comportamiento sexual, pero que abarcaba dominios más amplios. Llevando a cabo ese intento, Foucault comprendió que era necesario realizar una genealogía del sujeto de deseo desde la Antigüedad hasta nuestros días, que «convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto».[14] Casi sin proponérselo, o tal vez porque en realidad llevaba demasiado tiempo proponiéndoselo de manera inconsciente, Foucault se impuso un cambio de rumbo en sus investigaciones: «Parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la "historia del hombre de deseo"».[15] Abandonó el plan establecido para la historia de la sexualidad,[16] y reorganizó todo el estudio alrededor de la lenta formación de una hermeneútica de sí en la Antigüedad.[17]

14. *Ibid.*, pág. 9.

15. *Ibid.*, pág. 10.

16. En el libro de Eribon que hemos citado antes puede encontrarse un relato detallado de ese plan de trabajo y sus cambios de rumbo, en el capítulo titulado «La vie comme une oeuvre d'art», págs. 339 y sigs.

17. A este tema dedicó Foucault su curso de 1981-1982 en el Collège de France, titulado «L'Herméneutique du sujet», publicado en París por Gallimard en 2001 (trad. cast.: «La hermenéutica del sujeto», en *Estética, ética y hermenéutica*).

No obstante, a pesar de lo fructífera que pudiera resultar por sí misma esa genealogía del sujeto de deseo en la moral griega, no es posible fundamentar una moral moderna sobre aquélla pasando por encima de la moral cristiana, cuya asimilación y transformación de temas ya existentes en los códigos de conducta griegos y latinos confiere a nuestro sistema de valores sus peculiaridades más propias. También a los padres de la Iglesia y a sus relaciones con el paganismo dedicó Foucault su atención en los últimos años de su vida, descubriendo, entre otras cosas, que muchas de las prácticas ascéticas y de las prescripciones morales que hoy nos parecen claramente representativas de una moral cristiana se hallaban ya, en realidad, en las doctrinas éticas de escuelas filosóficas como la estoica o la cínica.

Por todo ello, Foucault tuvo que enfrentarse a un último escollo, puesto que al tratar de llevar a cabo esa genealogía del sujeto de deseo que veíamos antes, observó que «en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una "estética de la existencia"».[18] Se hacía necesario, por tanto, el estudio de todo el conjunto de prácticas de sí procedentes de diversas tradiciones, tales como la socrático-platónica, la epicúrea, la cínica o la estoica. En esas técnicas de sí se halla implícita la idea de que la existencia del individuo es una auténtica obra de arte, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación, y que re-

18. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. 2: El uso de los placeres*, pág. 15.

quiere, como cualquier obra de arte, un aprendizaje detallado de los mecanismos que permiten realizarla en toda su grandeza. Para Foucault, esa idea no tenía vigor únicamente en el mundo grecolatino, sino que es en nuestra compleja actualidad donde más fuerza cobra.

Cuidarnos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismos y con los otros supone también una determinada recreación. Tiene el carácter de una auténtica misión, una tarea reglada, una ocupación con sus procedimientos y sus objetivos. Su función es prácticamente curativa y terapéutica y conlleva, a la par, como hemos señalado, el cuidado *del* y *con* el lenguaje. Y ello supone el juego de la *parresía* que permite que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta se encuentren y, a su modo, coincidan. De ahí que en esta decidida posición se abra la necesidad de inventar nuevas posibilidades, de experimentar la propia existencia, de darle un estilo. Lejos de una forma de sumisión, se desprende de la simple entrega al discurso político y a su poder. Tiene más que ver con la *catarsis* y la *lucha por la verdad* que implica finalmente un estilo de vida, el modo de vida contrastado a través de determinadas pruebas. Así se acredita la libertad de decir, que se funda en dicho modo de vida. Y éste es otro valor, el de dar cuenta (*dídonai logoi*) de la propia vida. Tal es la verdadera naturaleza del valor.[19]

19. Véase la tercera lección, del 15 de febrero de 1984, titulada «Práctica del decir-verdadero en el terreno ético», Michel Foucault «Le courage de la vérité». Curso (inédito) de 1983-1984 en el Collège de France. Notas a partir de las grabaciones del Archivo Foucault del IMEC, París, bajo signatura C. 69, números 1 a 10 (tomadas por Fernando Fuentes).

FOUCAULT Y LA *PARRESÍA*

¿Qué lugar ocupa, dentro de todo ese entramado conceptual, el problema de la *parresía*, de ese decir verdadero, sincero y arriesgado que tan larga vida tuvo en la Antigüedad como forma de relación de sí mismo con los otros? Para Foucault, es éste un concepto central en el pensamiento moral y político grecorromano, a través del cual puede seguirse buena parte de la evolución de la filosofía clásica, y constituye uno de los nexos de unión entre paganismo y cristianismo. Como forma de veridicción, la *parresía* tuvo que competir con otras existentes en la época, como la profecía, la sabiduría o la técnica. Como modo de discurso, además, hubo de soportar la dura competencia de la retórica, instrumento de gran potencia en el terreno político en sociedades en las que, como en la Grecia de las ciudades-Estado o en la Roma del Senado, el poder de persuasión era tan importante de cara al éxito público. Sin duda la *parresía* perdió muchas batallas frente a la retórica, pero si Foucault se ocupa de ella con un interés que roza la pasión, es porque en su opinión fue la expresión más importante de una forma de hacer filosofía que es, desde Sócrates hasta Marco Aurelio, más un modo de vida que una doctrina teórica.[20]

20. Foucault cree hallar el momento en el que se separan dos grandes corrientes de la filosofía en la Antigüedad en los diálogos platónicos *Alcibíades* y *Laques*, en el primero de los cuales se funda la filosofía como «Metafísica», y en el segundo la filosofía como «modo de vida». Foucault lleva a cabo buena parte del análisis de esos dos diálogos en sus dos últimos cursos del Collège de France, así como en estas conferencias. Entre los artículos y las entrevistas

La filosofía así entendida es defendida desde diversas posiciones por los cínicos, por los epicúreos, por los estoicos y, en cierto sentido, por los primeros cristianos.[21] La *parresía* es una práctica de sí especial en todas esas doctrinas, hasta el punto de que para los cínicos nada había más hermoso para los hombres. Foucault ve en ella un mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética, y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término, poblada de variaciones semánticas. La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el *cuidado de sí* y el *cuidado de los otros*, entre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política. Desde nuestra perspectiva moderna, podemos encontrar en la *parresía* como actividad política y psicagógica un modelo de conducta que permite al individuo fluidificar las relaciones de poder establecidas, creando así nuevos espacios de diálogo. Por todo ello, la *parresía* se nos muestra como uno de los conceptos centrales de una «historia de la verdad» que Foucault nunca llegó a concluir.

---

recogidos en *Dits et écrits*, pueden consultarse a este respecto «Les techniques de soi», «L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté» o «Le retour de la morale», entre otros. (Hay traducción castellana de todos ellos por Ángel Gabilondo Pujol en Michel Foucault, *Estética, ética y hermeneútica.*)

21. Autores como Pierre Hadot hacen una lectura algo distinta de la filosofía como modo de vida en la Antigüedad. Véase P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, FCE, 1998, o su *Exercices spirituels et philosophie antique,* París, Institut d'études Agustiniennes, 1993. Para su polémica con Foucault, veáse su artículo «Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"», en el volumen colectivo *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

PARRESÍA, ASCESIS Y LIBERTAD

No ha de olvidarse que la *parresía* alcanza tanto a la cualidad moral, a la actitud moral, al *éthos* como, por otra parte, al procedimiento técnico, la *techné*. Ambos son indispensables para transmitir el discurso verdadero a quien lo precisa para la constitución de sí mismo como sujeto soberano para sí mismo y sujeto de veridicción de sí mismo a sí mismo.[22] Se constituye en la condición que hace posible que pueda recibirse como es debido el discurso verdadero. La *parresía* tiene que ver con el «todo decir» más en el sentido de ponerlo todo en el decir que en el de pretender decirlo todo. Esta franqueza que pone lo dicho en franquía es la libertad, la apertura que permite decir lo que ha de decirse, cuando haya de decirse, en la forma en que se considere conveniente decirlo. Tiene este componente de elección, de decisión, y con tal alcance que ha de hacerse notar que los latinos traducían *parresía* por *libertas*. Efectivamente, la cuestión es la de la libertad de quien habla, que pone en franquía el hablar.[23] Y lo hace también respecto de las posiciones más convencionales y estrictas de la retórica, entre otras razones para no rendir la palabra al servicio de la adulación.

Nos encontramos lejos de la mera transmisión de estrategias para aplicar. Se trata, más bien, de incorporar

22. Michel Foucault, «Curs du 10 mars 1982», *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros (comps.), París, Hautes Études/Gallimard/le Seuil, 2001, págs. 355-393, pág. 356.

23. Muchos traductores franceses vierten *parresía* como *franc-parler*.

un modo de decir que conlleve la posibilidad de afectar directamente al hacer y a la forma de vida que posibilite lo verídico. La *parresía*, en principio, no se ocupa expresamente de procurar mecanismos para que el llamado «discípulo» se comporte de una determinada manera. Si algo ha de aprender es un cierto silencio organizado, atento. Es más una escucha, tanto una técnica como una ética de la escucha, así como una técnica y una ética de la lectura y de la escritura, que son ejercicios de subjetivización del discurso verdadero.[24] De ahí la íntima relación entre *parresía* y *ascesis* en el sentido otorgado al término por los filósofos griegos y romanos. Su sentido fundamental era el de establecer el vínculo entre el sujeto y la verdad, un enlace tan sólido como fuera posible y que había de permitir al sujeto disponer de discursos verdaderos que el sujeto debería tener a mano y conservar, a fin de acudir a ellos como auxilio, en caso de necesidad,[25] de sí mismo y del otro. En ello la *parresía* desempeña un papel fundamental, ya que comporta la necesidad de hablar de tal modo que el tipo de discurso no quiere una dependencia, como ocurre, por ejemplo, con la adulación, sino que se dirige al otro de tal manera que este otro va a poder constituir una relación consigo mismo que sea una relación autónoma, independiente, plena y satisfactoria. Es de tal forma verdadero que permite una forma de subjetivación, garantiza la autonomía del otro, de quien recibe la palabra.

24. Michel Foucault, «Cours du 10 mars 1982», pág. 356.
25. *Ibid.*, pág. 355.

Todo ello confirma que la *parresía* no es un arte en el sentido más explícito y convencional del término. Tiene el carácter de una práctica específica, una práctica particular del discurso verdadero. Se vincula, por tanto, a la ocasión, a la situación explícita y no busca tanto ordenar la vida de los demás cuanto incidir en que lleguen a constituirse a sí mismos, a ser soberanos de sí, que es lo que caracteriza al sujeto virtuoso y dichoso, con una virtud y una dicha al alcance de los mortales. Esta dimensión generosa de la *parresía* es, a la par, clave de un alcance político, ya que puede llegar a alcanzar asimismo la relación de los discípulos entre sí y propiciar una adecuada *philía*.

Este contexto, el de una ética como estilo de existencia, el de una elección de forma de vida permite hablar de una elaboración ética de sí mismo. Esta dimensión es propiamente más artesanal que artística, lo que no excluye en su caso esta posibilidad.

CUIDADO DE SÍ Y *PARRESÍA*

El desafío que supone una forma de ser que comporta una forma de decir en la que uno es lo que dice y hace, y dice lo que es, vincula de un modo fecundo el decir y el ser con el hacer. El *lógos* cobra toda una dimensión práctica y reclama un cuidado. Foucault ha tematizado explícitamente, siempre según su peculiar modo, el *cuidado de sí* (*epiméleia heautoû*) más como una incorporación que como un despliegue de alguna supuesta interioridad. Vinculado a una serie de técnicas y de procedimientos, no consiste en un simple conoci-

miento de sí, y menos aún en cualquier forma de introspección. Antes bien, la acción responde a todo un conjunto de actividades que incluyen tanto el ejercicio físico como la escritura, la lectura o la meditación y que exigen articular nuestros espacios y nuestro tiempo hasta conformar un modo de vida. Ello comporta un alcance político, ya que trastorna los entornos, implica a los otros y se ofrece desafiante, con independencia de la voluntad explícita de que sea así, respecto de modelos previamente definidos. Quien cuida de sí mismo resulta insurrecto. Para empezar, respecto de lo ya sabido, conocido y establecido. Y en el cuidado de sí cobra una singular importancia el cuidado de la palabra, más exactamente del decir como decir verdadero.

Foucault estima que ello supone prácticamente una forma peculiar que conlleva riesgo. Exige, por tanto, coraje, el que Gorgias ofrece a toda la tradición filosófica. Y no ya sólo el de eludir toda adulación y no entregarse a la pura aplicación de reglas retóricas, sino el coraje de la *curiosidad*, la que nos conduce a pensar si somos capaces de desprendernos de nosotros mismos y llegar a ser otros,[26] la que nos induce a ensayar y a ensayarnos. Es cuestión por ello de definir y desarrollar todo un modo de vida, de hacerla ser, a través de todo un examen de uno mismo y de las formas de gobernarse mediante tácticas multiformes. Es una experiencia y una técnica que elaboran y transforman esa experiencia.

26. Michel Foucault, *L'usage des palisirs. Histoire de la sexualité 2*, París, Gallimard, 1984, págs. 14-15 (trad. cast.: *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, 3ª ed., 1987, págs. 11-12).

Empieza por una asunción de la propia condición y por un juego extremo de las posibilidades.

Ocuparse de uno mismo, no olvidarse de sí y tener cuidado de sí mismo es algo diferente de un conocimiento. Es en este sentido en el que la ocupación viene a ser tanto *incitación* como *incorporación*, porque lo que está en juego es lo que en verdad cabe ser, lo que deseamos ser, lo que estamos dispuestos a hacer, y ello potencia cualquier forma de caracterización de la verdad. Y eso sólo es posible con una transformación del sujeto, una tarea, una labor que pone en cuestión el ser mismo del sujeto y que, sin temor a la palabra, puede decirse que lo transfigura.[27]

Quien decide hacer uso de la *parresía* no sólo elige decir la verdad, sino que, al hacerlo, llega a ser de otro modo y se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresiastés*, dice con libertad lo que ha de decirse. Para los otros resulta desconcertante y, sin embargo, resuena propio. No tanto por la aceptación o la coincidencia con lo que se dice, un cierto estar de acuerdo, sino porque convoca a una tarea, que es la más propia, la más de uno. Lo que transmite no es un mensaje, una información, un conocimiento. Es una incitación en la que de tal modo llama la verdad que pone en acción hacia sí, procura condiciones para el cuidado de sí. Es un discurso como mano amiga que acompaña y desafía.

27. Michel Foucault, «Cours du 6 de janvier 1982», *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, págs. 3-42, pág. 20.

¿POR QUÉ PUBLICAR ESTAS CONFERENCIAS?

Resulta curioso comprobar el escaso eco que tuvieron estas conferencias más allá del círculo de participantes.[28] Incluso investigadores minuciosos de la vida y la obra de Foucault como Eribon o Macey apenas les prestan atención, y no les dedican más que una mención marginal. Es obvio que el hecho de que no se publicaran «oficialmente» hizo difícil que se despertara un mayor interés por ellas. También parece haber producido cierta extrañeza toda esa parte de la investigación foucaultiana que tiene que ver con la ética grecorromana. Sólo en estos últimos años comienzan a proliferar los estudios que se ocupan de la cuestión de la ética del cuidado de sí a la que Foucault dedicó sus últimos años de vida, e incluso en estos trabajos es realmente difícil encontrar más que una breve alusión al tema de la *parresía.*[29] Sin embargo, ¡es un tema central en los tres últimos cursos impartidos por Foucault en el Collège de France! ¿Por qué esa indiferencia? Sin duda, al margen de las dificultades de acceso a estos materiales inéditos

28. Algo parecido sucedió con los dos últimos cursos de Collège de France. En los últimos años están empezando a aparecer algunas publicaciones sobre ellos, como el libro editado por Frédéric Gros, *Le courage de la vérité*, París, PUF, 2002.

29. Por ejemplo, un ensayo de la profundidad y extensión del de Wilhelm Schmidt sobre la ética foucaultiana, titulado *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (Valencia, Pre-Textos, 2002), dedica menos de diez páginas a todo el tema de la «analítica de la verdad», del que la *parresía* formaría parte.

de Foucault —en realidad, estas conferencias se encuentran en Internet a disposición de cualquiera que desee consultarlas—, el objeto de estudio en sí mismo puede explicar muchas cosas. El Foucault de la *Historia de la locura* polemizaba contra la psiquiatría; el de *Las palabras y las cosas* ponía en tela de juicio la permanencia de estructuras de conocimiento, de *epistemes*, en las que se basa buena parte del saber occidental. El Foucault de la década de 1970, de *Vigilar y castigar*, de la microfísica del poder, del GIP (Groupe d'Information sur les prisons), etc., atacaba directamente el uso sustancialista del poder, utilizado para perpetuar formas de dominación que iban desde las relaciones de pareja hasta los Estados policiales... Pero ¿por qué un pensador militante, activista hasta la agresión, dedica esos enormes esfuerzos a rescatar textos de Séneca, de Epicteto, de Galeno, de Plutarco o de Dión Crisóstomo, por nombrar sólo a los más conocidos de los autores que aparecen en sus últimas investigaciones? En último extremo, incluso la ética del cuidado de sí, las técnicas de sí, el dandismo, la estilística de la existencia, podían despertar curiosidad aquí o allá, podían alumbrar nuevas modas filosóficas. Pero ¿la *parresía*? ¿Las formas de veridicción utilizadas en la Antigüedad? ¿La relación del tirano o del príncipe con sus consejeros, la del maestro con sus discípulos? Todo ello no tenía por qué interesar más que a un puñado de helenistas —como Pierre Hadot o Paul Veyne—, a devotos discípulos foucaultianos o, todo lo más, a estudiosos de la figura de Foucault. Y, sin embargo, el tratamiento que Foucault lleva a cabo del término *parresía*, de su histo-

ria, de sus diversas manifestaciones en la Antigüedad, no prueba sólo su interés por esa forma de relación entre ética y política, sino que constituye un fiel reflejo de lo que había sido su vida y su obra, su actividad pública y su dedicación a la filosofía. Como si mirásemos a través de un prisma, podemos ver en el trasfondo de estas conferencias una imagen caleidoscópica de todo aquello por lo que Foucault vivió, pensó y murió: la preocupación por el sujeto y su verdad, las formas de dominación política y los nuevos modos de insurrección que surgen en sus cambiantes resquicios, la creación de espacios de expresión diferentes, de voces que antes no se habían escuchado, su eterna fascinación por el lenguaje y sus diversas manifestaciones... Todo se encuentra aquí, en el seno de estas conferencias, en las motivaciones más íntimas de esas últimas investigaciones tras las que Foucault desapareció, tan cambiante y cambiado como siempre quiso ser, y al mismo tiempo más Foucault que nunca.

El texto utilizado como base para la presente traducción se ofrece en la página de Internet: <http://foucault.info/documents/parrhesia>. Es un texto que fue editado en 1985 por Joseph Pearson,[30] estudiante

30. En su transcripción, Joseph Pearson añade la siguiente nota: «El texto fue compilado a partir de las grabaciones realizadas de seis conferencias impartidas, en inglés, por Michel Foucault en la Universidad de California, en Berkeley, en otoño de 1983. Las conferencias fueron pronunciadas como parte del seminario de Foucault titulado "Discurso y verdad". Dado que Foucault no escribió, corrigió ni editó parte alguna del texto que sigue, éste carece de su *imprimatur* y no presenta sus propias notas de clase.

que participó en las conferencias de Foucault. Posteriormente, fue reeditado para Internet en 1999 por Webmasters, reedición en la que se añade la siguiente nota: «Este texto fue mecanografiado durante un viaje de investigación en París; las notas al pie y la bibliografía añadidas por J. Pearson se han perdido y no pretende ser una edición científica, sino de alcance mundial». Para la presente traducción, se ha consultado la transcripción mecanografiada que se conserva en el *Archivo Foucault* del IMEC (Institut Mémoires de L'Édition Contemporaine), sito en la Rue Bleue, nº 9, de París. El documento se conserva bajo la signatura D213. En el mismo archivo se puede escuchar también la grabación en casete de las conferencias, signatura C.100. El cotejo de la transcripción de Pearson con las grabaciones ha sido realizado por Fernando Fuentes Megías, y, considerando el esmero con que Pearson transcribió las conferencias y el hecho de que ya existen dos traducciones (al italiano y al holandés) de esta misma transcripción, hemos creído conveniente tomarla como texto «canónico», aunque reiteramos aquí la advertencia de que éste no es un texto de Foucault, ni corregido por él. En todo caso, nos ha parecido que la transcripción sigue fielmente la exposición realizada por Foucault en

---

Lo que se ofrece aquí responde a las notas de uno de sus oyentes. Aunque el presente texto es principalmente una transcripción literal de las conferencias, las oraciones o frases repetitivas han sido eliminadas, las respuestas a las preguntas han sido incorporadas —siempre que ha sido posible— en las conferencias mismas y numerosas oraciones han sido revisadas, todo ello con la esperanza de producir un conjunto de notas de más fácil lectura».

las conferencias, y que resultaba difícil de mejorar, tanto si consideramos que está confeccionada por alguien que estuvo presente, como atendiendo a la mala calidad sonora de las grabaciones. En cuanto a las notas al pie de Pearson y a la bibliografía que añadió a su edición de las conferencias, han sido recuperadas en esta edición y, cuando ha sido oportuno, ampliadas. Por lo que al estilo se refiere, hemos tratado de mantener el carácter coloquial del texto de Pearson, que refleja fielmente el dubitativo inglés en el que se expresa Foucault.

ÁNGEL GABILONDO y
FERNANDO FUENTES MEGÍAS

I. EL SIGNIFICADO Y LA EVOLUCIÓN DE LA PALABRA «*PARRESÍA*»[1]

EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA «*PARRESÍA*»[2]

La palabra «*parresía*» aparece por vez primera en la literatura griega en Eurípides (c. 484-407 a.C.), y recorre todo el mundo literario griego de la Antigüedad desde finales del siglo V a.C. Ahora bien, puede encontrarse también en los textos patrísticos escritos al final del siglo IV y durante el siglo V d.C. —docenas de veces, por ejemplo, en Juan Crisóstomo (345-407 d.C.).

Existen tres formas de la palabra: la forma nominal «*parresía*»; la forma verbal «*parresiázomai*»; y existe también la palabra «*parresiastés*» —que no es muy frecuente y no se encuentra en los textos clásicos—. Antes bien,

1. Primera lección, 10 de octubre de 1983. (Las notas en las que no se indique lo contrario son del propio Pearson. Cuando creamos necesario añadir alguna a las suyas, aparecerán señaladas con un asterisco y se explicitará: *N. del t.*)

2. Véase H. Liddell y R. Scott, «Παρρησία», en *A Greek-English Lexicon*, pág. 1.344; Pierre Miquel, «Παρρησία», en *Dictionaire de Spiritualité*, vol. 12, col. 260-267; y Heinrich Schier, «Παρρησία, παρρησίαζομαι», en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, pág. 871.886.

se la puede encontrar sólo en el período grecorromano —Plutarco y Luciano, por ejemplo—. En un diálogo de Luciano, *El pescador* o *Los resucitados*, uno de los personajes lleva también el nombre de «Parresíades».

«*Parresía*» es traducida normalmente al castellano por «franqueza»* (en inglés por *free speech*, en francés por *franc-parler* y en alemán por *Freimüthigkeit*). «*Parresiázomai*» es hacer uso de la *parresía*, y el «*parresiastés*» es alguien que utiliza la *parresía*, es decir, alguien que dice la verdad.

En la primera parte del seminario de hoy, me gustaría ofrecer un bosquejo general sobre el significado de la palabra «*parresía*», y la evolución de ese significado a través de la cultura griega y romana.

Parresía *y franqueza*

Para comenzar, ¿cuál es el significado general de la palabra «*parresía*»? Etimológicamente, «*parresiazesthai*» significa «decir todo» —de «*pan*» (todo) y «*rema*» (lo que se dice)—. Aquel que usa la *parresía*, el *parresiastés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente:[3]

* Carlos García Gual traduce «*parresía*» por «sinceridad» en su versión castellana del libro de Diógenes Laercio sobre los cínicos (*La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1998. En la página 131 añade en nota al pie: «La *parresía* o "libertad de palabra" etimológicamente significa el "decirlo todo"»). «Hablar libremente», «libertad de palabra», etc., son otras traducciones habituales del término. (*N. del t.*)

3. Respondiendo a la pregunta de un estudiante, Foucault señala que el papel oprimido de la mujer en la sociedad griega la pri-

no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante. La palabra «*parresía*» hace referencia, por tanto, a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión. Y hace esto evitando cualquier clase de forma retórica que pudiera velar lo que piensa. En lugar de eso, el *parresiastés* utiliza las palabras y las formas de expresión más directas que puede encontrar. Mientras que la retórica proporciona al hablante recursos técnicos que le ayudan a prevalecer sobre las opiniones de su auditorio (sin preocuparse de la propia opinión del retor respecto de lo que dice), en la *parresía*, el *parresiastés* actúa sobre la opinión de los demás mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente.

Si distinguimos entre el sujeto hablante (el sujeto de la enunciación) y el sujeto gramatical del enunciado, podríamos decir que hay también un sujeto del *enunciandum* —que se refiere a la creencia u opinión mantenidas por el hablante—. En la *parresía* el hablante subraya el hecho de que él es, al tiempo, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum* —que él mismo es el sujeto

---

vaba generalmente del uso de la *parresía* (junto con los enajenados, los esclavos y los niños). De ahí el uso predominante del pronombre masculino a lo largo de las conferencias.

de la opinión a la que se refiere—. La «actividad de habla» específica de la enunciación parresiástica adopta así la forma: «Yo soy quien piensa esto y aquello».

Utilizo la frase «actividad de habla» en lugar del «acto de habla»* de John Searle (o de la «declaración perfomativa»** de Austin) con el fin de distinguir la declaración parresiástica y sus compromisos de las formas usuales de compromiso que se dan entre alguien y lo que él o ella dice. Ya que, tal como veremos, el compromiso implicado en la *parresía* está vinculado a cierta situación social, a una diferencia de estatus entre el hablante y su auditorio, al hecho de que el *parresiastés* dice algo que es peligroso para él mismo y que comporta, de este modo, un riesgo, etc.

Parresía *y verdad*

Hay dos tipos de *parresía* que debemos distinguir. En primer lugar, hay un sentido peyorativo de la palabra, no muy alejado de «parloteo», y que consiste en decir algo de lo que uno tiene en mente, o todo, sin restricción. Este sentido peyorativo se encuentra en Platón,[4] por ejemplo, como caracterización de la mala constitución democrática en la que cada uno tiene el derecho de dirigirse por sí mismo a sus conciudadanos y decirles cual-

* *Speech activity* y *speech act* en inglés. (*N. del t.*)

** *Performative utterance* en inglés. (*N. del t.*)

4. *República*, 577b. Véanse también *Fedro* 240e y *Leyes* 649b, 671b.

quier cosa —incluso la más estúpida o peligrosa de las cosas para la ciudad—. Este significado peyorativo se encuentra también, más frecuentemente, en la literatura cristiana, donde tal *parresía* «mala» es contrapuesta al silencio como disciplina o como condición necesaria para la contemplación de Dios. Como actividad verbal que refleja cualquier movimiento del corazón y de la mente, la *parresía* es, obviamente, en este sentido negativo, un obstáculo para la contemplación de Dios.[5]

La mayoría de las veces, sin embargo, la *parresía* no tiene este significado peyorativo en los textos clásicos, sino más bien uno positivo. «*Parresiázesthai*» significa «decir la verdad». Pero ¿dice el *parresiastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? En mi opinión, el *parresiastés* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero.*

El *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que él sabe que es verdadero. La segunda característica de la *parresía* es, entonces, que hay siempre una coincidencia exacta entre creencia y verdad.

5. Véase G. J. M. Bartelink, «Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne», en *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Suplemento III, págs. 44-55 (Παρρησία au sens péjoratife).

* En realidad, tal como los griegos concebían la relación entre discurso y verdad, y entre verdad y condición moral —en este caso, la del *parresiastés*—, cuanto dice un *parresiastés* es la verdad, pues en caso contrario no sería un auténtico *parresiastés*. Foucault lo aclara un poco más adelante. (*N. del t.*)

Sería interesante comparar la *parresía* griega con la concepción (cartesiana) moderna de la evidencia, ya que, desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia (mental) probatoria. Para los griegos, sin embargo, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia (mental), sino en una actividad verbal, a saber, la *parresía*. Parece que la *parresía* no puede, en su sentido griego, darse ya en nuestro moderno marco epistemológico.

Desearía señalar que nunca he encontrado ningún texto en la antigua cultura griega en el que el *parresiastés* parezca tener ninguna duda sobre su posesión de la verdad. Y, en efecto, ésa es la diferencia entre el problema cartesiano y la actitud parresiástica, pues antes de que Descartes obtenga la indudable evidencia clara y distinta, no está seguro de que lo que cree sea, de hecho, verdadero. En la concepción griega de la *parresía*, sin embargo, no parece ser un problema la adquisición de la verdad, ya que tal posesión de la verdad está garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales: si alguien tiene ciertas cualidades morales, entonces ésa es la prueba de que tiene acceso a la verdad —y viceversa—. El «juego parresiástico» presupone que el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar tal verdad a los otros.[6]

6. Véase la entrevista con Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Cork in Progress», en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault*, pág. 252.

Si hay una forma de «prueba» de la sinceridad del *parresiastés*, ésa es su valor. El hecho de que un hablante diga algo peligroso —diferente de lo que cree la mayoría— es una fuerte indicación de que es un *parresiastés*. Cuando planteamos la cuestión de cómo podemos saber si aquel que habla dice la verdad, estamos planteando dos cuestiones. En primer lugar, cómo podemos saber si un individuo particular dice la verdad; y, en segundo lugar, cómo puede estar seguro el supuesto *parresiastés* de que lo que cree es, de hecho, verdad. La primera pregunta —reconocer a alguien como *parresiastés*— fue muy importante en la sociedad grecorromana y, como veremos, fue explícitamente planteada y discutida por Plutarco, Galeno y otros. Sin embargo, la segunda pregunta escéptica es especialmente moderna y, pienso, ajena a los griegos.

Parresía *y peligro*

Se dice que alguien utiliza la *parresía* y merece consideración como *parresiastés* sólo si hay un riesgo o un peligro para él en decir la verdad. Por ejemplo, desde la perspectiva de los antiguos griegos, un profesor de gramática puede decir la verdad a los niños a los que enseña y, en efecto, puede no tener ninguna duda de que lo que enseña es cierto. Pero, a pesar de esa coincidencia entre creencia y verdad, no es un *parresiastés*. Sin embargo, cuando un filósofo se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable porque la tiranía es incompatible con la justicia, enton-

ces el filósofo dice la verdad, cree que está diciendo la verdad y, más aún, también asume un riesgo (ya que el tirano puede enfadarse, castigarlo, exiliarlo, matarlo). Y ésa era exactamente la situación de Platón con Dionisio en Siracusa —en relación con lo cual hay referencias muy interesantes en la *Carta VII* de Platón y en la *Vida de Dión* de Plutarco. Espero que estudiemos estos textos más adelante.

Como ven, el *parresiastés* es alguien que asume un riesgo. Por supuesto, ese riesgo no siempre es un riesgo de muerte. Cuando, por ejemplo, alguien ve a un amigo haciendo algo malo y se arriesga a provocar su ira diciéndole que está equivocado, está actuando como un *parresiastés*. En tal caso, no arriesga su vida, pero puede herir al amigo con sus observaciones, y su amistad puede, consecuentemente, sufrir por ello. Si, en un debate político, un orador se arriesga a perder su popularidad porque sus opiniones son contrarias a la opinión de la mayoría o pueden desembocar en un escándalo político, utiliza la *parresía*. La *parresía*, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el «juego» de la vida o la muerte.

Dado que el *parresiastés* debe asumir un riesgo al decir la verdad, el rey o el tirano no pueden, generalmente, usar la *parresía*, ya que no arriesgan nada.

Cuando se acepta el juego parresiástico en el cual se expone la propia vida, se está adoptando una relación específica con uno mismo: se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguri-

dad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El *parresiastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo.

Parresía *y crítica*

Si, durante un juicio, se dice algo que puede ser utilizado en contra de uno, no se está utilizando la *parresía* a pesar del hecho de que se es sincero, de que se cree que lo que se dice es verdadero, y de que se está poniendo en peligro uno mismo hablando de ese modo. Pues en la *parresía* el peligro viene siempre del hecho de que la verdad que se dice puede herir o enfurecer al interlocutor. De este modo, la *parresía* es siempre un «juego» entre aquel que dice la verdad y el interlocutor. La *parresía* implicada puede ser, por ejemplo, advertir al interlocutor de que debería comportarse de cierto modo, o de que está equivocado en lo que piensa, o en la forma en que actúa, etc. O también la *parresía* puede ser una confesión a alguien que ejerce poder sobre uno, y que puede censurarle o castigarle por lo que ha hecho.

Como ven, la función de la *parresía* no es demostrar la verdad a algún otro, sino que tiene la función de la crítica: la crítica del interlocutor o del propio hablante. «Esto es lo que haces y esto es lo que piensas; pero eso es lo que no deberías hacer ni pensar.» «Ésta es la forma en que te comportas, pero ésa es la forma en que deberías comportarte.» «Esto es lo que he hecho, y estaba

equivocado al hacerlo así.» La *parresía* es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor. El *parresiastés* es siempre menos poderoso que aquel con quien habla. La *parresía* viene de «abajo», como si dijéramos, y está dirigida hacia «arriba». Por eso, un antiguo griego no diría que un profesor o un padre que critica a un niño utiliza la *parresía*. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un pupilo critica a su profesor, entonces tales hablantes están utilizando la *parresía*.

Esto no implica, sin embargo, que cualquiera pueda usar la *parresía*. Porque si bien hay un texto de Eurípides en el que un esclavo utiliza la *parresía*,* la mayoría de las veces el uso de la *parresía* requiere que el *parresiastés* conozca su propia genealogía, su propio estatus; es decir, normalmente uno debe primero ser ciudadano varón para decir la verdad como *parresiastés*. En efecto, alguien que está privado de la *parresía* está en la misma situación que un esclavo hasta el punto de que no puede tomar parte en la vida política de la ciudad, ni jugar el «juego parresiástico». En la «*parresía* democrática» —en la que uno habla a la asamblea, a la *ecclesía*— debe

* Eurípides, *Bacantes*, 666 y sigs. (En lo sucesivo, y salvo que se señale lo contrario, todas las citas de obras clásicas estarán tomadas de las ediciones correspondientes de la Biblioteca Clásica Gredos; se puede encontrar una referencia más detallada de las obras citadas en la bibliografía incluida al final del presente volumen.) (*N. del t.*)

ser ciudadano; de hecho, uno debe estar entre los mejores ciudadanos, y poseer esas específicas cualidades personales, morales y sociales que garantizan el privilegio de hablar.

No obstante, el *parresiastés* arriesga su privilegio de hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría, pues era una situación jurídica bien conocida que los líderes atenienses fueran exiliados sólo porque proponían algo que era combatido por la mayoría, o incluso porque la asamblea pensaba que la fuerte influencia de ciertos líderes limitaba su propia libertad. Y así la asamblea estaba, de esta forma, «protegida» contra la verdad. Ése es, por tanto, el fondo institucional de la «*parresía* democrática» —que debe ser distinguida de aquella «*parresía* monárquica» en la que un consejero hace al soberano una advertencia honesta y provechosa.

Parresía *y deber*

La última característica de la *parresía* es ésta: en la *parresía* decir la verdad se considera un deber. El orador que dice la verdad a quienes no pueden aceptar su verdad, por ejemplo, y que puede ser exiliado o castigado de algún modo, es libre de permanecer en silencio. Nadie le obliga a hablar; pero siente que es su deber hacerlo. Cuando, por otro lado, alguien es obligado a decir la verdad (como, por ejemplo, bajo la coacción de la tortura), entonces su discurso no es una declaración parresiástica. Un criminal que es forzado por sus

jueces a confesar su crimen no hace uso de la *parresía*. Pero si confiesa voluntariamente su crimen a alguien al margen de un sentido de obligación moral, entonces realiza un acto parresiástico. Criticar a un amigo que no reconoce su crimen o, hasta donde es un deber hacia la ciudad, ayudar al rey a mejorar como soberano, son actos de *parresía*. Así pues, la *parresía* está conectada con la libertad y el deber.

Para resumir lo dicho hasta el momento, la *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.

Éste es, por tanto, de modo bastante general, el significado preciso de la palabra «*parresía*» en la mayoría de los textos griegos en los que aparece desde el siglo V a.C. hasta el siglo V de nuestra era.

LA EVOLUCIÓN DE LA PALABRA «*PARRESÍA*»

Lo que querría hacer ahora en este seminario no es estudiar y analizar todas las dimensiones y características de la *parresía*, sino más bien mostrar y resaltar algunos aspectos de la evolución del juego parresiástico en la cultura clásica desde el siglo V a.C hasta los comienzos del cristianismo. Creo que podemos analizar esta evolución desde tres puntos de vista.

Parresía *y retórica*

El primero se refiere a la relación entre *parresía* y retórica —una relación que es problemática incluso en Eurípides—. En la tradición socrático-platónica, la *parresía* y la retórica se encuentran en fuerte oposición; y esa oposición aparece muy claramente en el *Gorgias*, por ejemplo, en el que se encuentra la palabra «*parresía*».[7] El discurso largo y continuo es un recurso retórico o sofístico, mientras que el diálogo mediante preguntas y respuestas es típico de la *parresía*; es decir, dialogar es una técnica importante para llevar a cabo el juego parresiástico.

La oposición de la *parresía* y la retórica también recorre el *Fedro* —en el que, como saben, el problema principal no trata sobre la naturaleza de la oposición entre habla y escritura, sino que se refiere a la diferencia entre el *lógos* que dice la verdad y el *lógos* que no es

7. Platón, *Gorgias*, 461e, 487a-e, 491e.

capaz de decir la verdad—. Esta oposición entre *parresía* y retórica, que está tan claramente establecida en el siglo IV a.C. a lo largo de los escritos de Platón, permanecerá durante siglos en la tradición filosófica. En Séneca, por ejemplo, se encuentra la idea de que las conversaciones privadas son el mejor vehículo para el hablar franco y el decir la verdad en tanto que uno puede, en tales conversaciones, prescindir de la necesidad de utilizar recursos retóricos y ornamentación. E incluso durante el siglo II d.C., la oposición cultural entre retórica y filosofía es todavía muy clara e importante.

Sin embargo, se pueden encontrar algunos signos de la incorporación de la *parresía* al campo de la retórica en las obras de los retóricos de comienzos del Imperio. En la *Institutio Oratoria* de Quintiliano, por ejemplo (Libro IX, capítulo II), Quintiliano explica que algunas figuras retóricas están específicamente adaptadas para intensificar las emociones del auditorio; y a tales figuras técnicas las designa con el término «*exclamatio*». En relación con esas exclamaciones hay un tipo de exclamación natural que, señala Quintiliano, no es «simulada o diseñada artificialmente». A este tipo de exclamación natural la llama «libertad de palabra» (*libera oratione*), la cual, nos dice, fue llamada «licencia» (*licentia*) por Cornificius, y «*parresía*» por los griegos. La *parresía* es, de este modo, un tipo de «figura» entre las figuras retóricas, pero con esta característica: que es una figura privada de toda figura, pues es completamente natural. La *parresía* es el grado cero de esas figuras retóricas que intensifican las emociones del auditorio.

Parresía *y política*

El segundo aspecto importante de la evolución de la *parresía* está relacionado con el terreno político.[8] Tal como aparece en las tragedias de Eurípides, así como en los textos del siglo IV a.C., la *parresía* es una característica esencial de la democracia ateniense. Por supuesto, todavía tenemos que investigar el papel de la *parresía* en la Constitución ateniense. Pero podemos decir de modo bastante general que la *parresía* era una línea maestra para la democracia, así como una actitud ética y personal característica del buen ciudadano. La democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución (*politeia*) en la que la gente gozaba de *demokratía, isegoría* (el igual derecho de hablar), *isonomía* (la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y *parresía*. La *parresía*, que es un requisito para el habla pública, tiene lugar entre ciudadanos en su condición de individuos, y también entre ciudadanos constituidos en asamblea. Es más, el ágora es el lugar en el que aparece la *parresía*.

Durante el período helenístico, este significado político cambia con la aparición de las monarquías helé-

8. Véanse Pierre Miquel, «Παρρησία», en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, col. 260-261 ; Erik Peterson, «Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία», en *Reinhold Seeberg Festschrift*, vol. 1, págs. 283-288; Giuseppe Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, págs. 29 y sigs.; Heinrich Schlier, «Παρρησία, παρρησιάζομαι», en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, págs. 871-873.

nicas. La *parresía* se centra ahora en la relación entre el soberano y sus consejeros o cortesanos. En la constitución monárquica del Estado, es el deber del consejero utilizar la *parresía* para ayudar al rey con sus decisiones y para prevenirle del abuso de su poder. La *parresía* es necesaria y útil tanto para el rey como para las personas bajo su mando. El soberano mismo no es un *parresiastés*, pero una piedra de toque del buen gobernante es su habilidad para jugar el juego parresiástico. Así, un buen rey acepta todo lo que un *parresiastés* auténtico le dice, incluso si le resulta desagradable escuchar la crítica de sus decisiones. Un soberano muestra ser un tirano si desoye a sus consejeros honestos o les castiga por lo que han dicho. El retrato del soberano que hacen la mayoría de los historiadores griegos tiene en cuenta el modo en que se comporta con sus consejeros —como si tal comportamiento fuera un indicador de su habilidad para escuchar al *parresiastés*.

Existe además una tercera categoría de actores en el juego parresiástico monárquico, a saber, la mayoría silenciosa: el pueblo en general, que no está presente en los intercambios entre el rey y sus consejeros, pero al cual se refieren y en cuyo nombre ofrecen los consejeros sus consejos al rey.

El lugar en donde la *parresía* aparece en el contexto del gobierno monárquico es la corte del rey, y no ya el ágora.

Parresía *y filosofía*

Finalmente, la evolución de la *parresía* puede ser trazada a través de su relación con el terreno de la filosofía —vista como un arte de la vida (*techné toû bioû*).

En los escritos de Platón, Sócrates aparece en el papel de *parresiastés*. Aunque la palabra «*parresía*» aparece varias veces en Platón, nunca utiliza la palabra «*parresiastés*» —una palabra que sólo aparece más tarde como parte del vocabulario griego—. Y, no obstante, el papel de Sócrates es típicamente parresiástico, ya que constantemente se enfrenta a los atenienses en la calle y, como se pone de manifiesto en la *Apología*,[9] les señala la verdad, invitándoles a ocuparse de la sabiduría, la verdad y la perfección de sus almas. Y también en el *Alcibíades Mayor* asume Sócrates un papel parresiástico en el diálogo. Pues mientras todos los amigos y amantes de Alcibíades le adulan en su intento de lograr sus favores, Sócrates se arriesga a provocar la cólera de Alcibíades cuando lo dirige a esta idea: que antes de que Alcibíades sea capaz de lograr lo que se ha propuesto llevar a cabo, a saber, llegar a ser el primero de los ciudadanos atenienses que gobierne Atenas y que llegue a ser más poderoso que el rey de Persia, antes de que sea capaz de ocuparse de Atenas, deberá primero aprender a cuidar de sí mismo. La *parresía* filosófica está así asociada con el tema del cuidado de sí (*epiméleia heautoû*).[10]

9. Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-e.
10. Véase Michel Foucault, *Le souci de soi*, págs. 58 y sigs.

En tiempo de los epicúreos, la afinidad de la *parresía* con el cuidado de sí se desarrolló hasta el punto de que la *parresía* misma fue vista principalmente como una técnica de guía espiritual para la «educación del alma». Filodemo (110-140 a.C.), por ejemplo (quien, con Lucrecio [99-55 a.C.], fue uno de los escritores epicúreos más significativos durante el siglo I a.C.), escribió un libro sobre la *parresía* que se refiere a prácticas técnicas útiles para enseñar y ayudarse unos a otros en la comunidad epicúrea. Examinaremos algunas de estas técnicas parresiásticas tal como se desarrollaron en, por ejemplo, las filosofías estoicas de Epicteto, Séneca y otros.

II. LA *PARRESÍA* EN LAS TRAGEDIAS DE EURÍPIDES[1]

Hoy querría comenzar analizando las primeras apariciones de la palabra «*parresía*» en la literatura griega —concretamente, tal como aparece la palabra en las siguientes seis tragedias de Eurípides: 1) *Fenicias*, 2) *Hipólito*, 3) *Bacantes*, 4) *Electra*, 5) *Ión*, 6) *Orestes*.

En las cuatro primeras obras, la *parresía* no constituye un tema o un motivo importante; pero la palabra misma aparece generalmente dentro de un contexto preciso que ayuda a nuestra comprensión de su significado. En las dos últimas obras —*Ión* y *Orestes*— la *parresía* asume un papel muy importante. En realidad, creo que el *Ión* está completamente dedicado al problema de la *parresía*, pues persigue la cuestión: ¿quién tiene el derecho, el deber y el valor de decir la verdad? Este problema parresiástico es planteado en el *Ión* en el marco de las relaciones entre los dioses y los seres humanos. En el *Orestes* —que fue escrito diez años después, y es, por tanto, una de las últimas obras de Eurípides— el papel de la *parresía* no es ni con mucho tan importante. Pero, a pesar de ello, la tragedia contiene

1. Segunda lección, 31 de octubre de 1983.

todavía una escena parresiástica que merece atención en tanto que está directamente relacionada con las cuestiones políticas que se planteaban los atenienses en aquellos momentos. Ahí, en esa escena parresiástica, hay una transición en cuanto a la cuestión de la *parresía* tal como aparece en el contexto de las instituciones humanas. Concretamente, la *parresía* es vista al mismo tiempo como un asunto político y como una cuestión filosófica.

Hoy, por tanto, intentaré decir algo acerca de las apariciones de la palabra «*parresía*» en las cuatro primeras obras mencionadas, con el fin de arrojar un poco más de luz sobre el significado de la palabra. Y luego intentaré hacer un análisis global del *Ión* como la obra parresiástica decisiva en la que vemos a los seres humanos tomando sobre sus hombros el papel de *parresiastés,* un papel que los dioses no pueden ya asumir.

Fenicias (c. 411-409 a.C.)

Consideremos, en primer lugar, la tragedia *Fenicias*. El tema principal de esta obra se refiere a la lucha entre los dos hijos de Edipo: Eteocles y Polinices. Recordemos que tras la caída de Edipo, con el fin de evitar la maldición de su padre por la cual deberían dividir su herencia «mediante afilado acero», Eteocles y Polinices hacen un pacto para gobernar Tebas alternativamente, de año en año, con Eteocles (que era el mayor) reinando primero. Pero tras su año inicial de reinado, Eteocles rehúsa ceder la corona y entregar el poder a su hermano

Polinices. Eteocles representa así la tiranía, y Polinices —que vive en el exilio— representa el régimen democrático. Persiguiendo su parte de la corona de su padre, Polinices vuelve con un ejército de argivos para derrocar a Eteocles y poner sitio a la ciudad de Tebas. Con la esperanza de evitar este enfrentamiento, Yocasta —la madre de Polinices y Eteocles, y la esposa y madre de Edipo— persuade a sus dos hijos para que se encuentren durante una tregua. Cuando Polinices llega a la cita, Yocasta le pregunta por su sufrimiento durante el tiempo que ha estado exiliado de Tebas. «¿Es realmente duro estar exiliado?», pregunta Yocasta. Y Polinices contesta: «Peor que cualquier otra cosa». Y cuando Yocasta pregunta por qué el exilio es tan duro, Polinices responde que es porque uno no puede disfrutar de la *parresía*:

YOCASTA: Bien, te preguntaré primero lo que deseo saber. ¿Qué es el estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal?

POLINICES: El más grande. De hecho es mayor que lo que pueda expresarse.

YOCASTA: ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

POLINICES: Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra (*parresía*).

YOCASTA: Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensa.

POLINICES: Es necesario soportar las necedades de los poderosos.

YOCASTA: También eso es penoso, asentir a la necedad de los necios.

POLINICES: Pero en pos del provecho hay que esclavizarse contra el propio natural.[2]

Como pueden ver por estas pocas líneas, la *parresía* está vinculada, antes que nada, al estatus social de Polinices, pues si no se es ciudadano habitual de la ciudad, si se está exiliado, entonces no se puede usar la *parresía*. Esto es bastante obvio. Pero implica algo más, a saber, que si no se tiene el derecho de hablar libremente, se es incapaz de ejercer ningún tipo de poder, y de este modo se está en la misma situación que un esclavo. Es más: si tales ciudadanos no pueden utilizar la *parresía*, no pueden oponerse al poder del gobernante. Y sin el derecho de la crítica, el poder ejercido por un soberano es ilimitado. Tal poder ilimitado es caracterizado por Yocasta como «asentir a la necedad de los necios».* Pues el poder ilimitado está relacionado directamente con la locura. El hombre que ejerce un poder es sabio sólo en tanto que hay ahí alguien que puede utilizar la *parresía* para criticarle, y de ese modo poner algún límite a su poder, a su mandato.

HIPÓLITO (428 A.C.)

El segundo pasaje de Eurípides que deseo citar procede del *Hipólito*. Como saben, la obra trata del amor

2. Eurípides, *Fenicias*, 386-395.

* «To join fools in their foolishness», en la traducción inglesa que utiliza Foucault. (*N. del t.*)

de Fedra por Hipólito. Y el pasaje en relación con la *parresía* aparece justo después de la confesión de Fedra: cuando Fedra, al comienzo de la obra, confiesa a su nodriza su amor por Hipólito (sin decir realmente, sin embargo, su nombre). Pero la palabra «*parresía*» no se refiere a esta confesión, sino que se refiere a algo completamente diferente, ya que justo después de confesar su amor por Hipólito, Fedra habla de esas mujeres nobles y de alta cuna de las casas reales que llevaron por primera vez la vergüenza sobre su propia familia, sobre sus maridos e hijos, cometiendo adulterio con otros hombres. Y Fedra dice que no desea hacer lo mismo, ya que quiere que sus hijos vivan en Atenas, orgullosos de su madre, y ejerciendo la *parresía*. Y afirma que si un hombre es consciente de que hay una mancha en su familia, se vuelve un esclavo:

> FEDRA: [...] Esto, en verdad, es lo que me está matando, amigas, el temor de que un día sea sorprendida deshonrando a mi esposo y a los hijos que di a luz. ¡Ojalá puedan ellos, libres para hablar con franqueza (*eleutheroi parresía thallontes*) y en la flor de la edad, habitar la ciudad ilustre de Atenas, gozando de buen nombre por causa de su madre! Sin duda esclaviza al hombre, aunque sea de ánimo resuelto, conocer los defectos de su madre o de su padre.[3]

En este texto vemos, una vez más, una conexión entre la falta de *parresía* y la esclavitud, pues si no se pue-

3. Eurípides, *Hipólito*, 420-426.

de hablar libremente porque hay una deshonra en la propia familia, entonces se está esclavizado. Además, la ciudadanía por sí sola no parece ser suficiente para obtener y garantizar el ejercicio de la libertad de palabra. El honor y una buena reputación para uno mismo y para su familia son también necesarios antes de poder dirigirse libremente a la gente de la ciudad. Así, la *parresía* requiere tanto cualidades morales como sociales, que proceden de un nacimiento noble y de una reputación respetable.

Bacantes (c. 407-406 a.C.)

En la tragedia *Bacantes* hay un pasaje muy corto, un momento de transición en el que aparece la palabra. Uno de los sirvientes de Penteo —un pastor y mensajero del rey— ha venido para informar sobre la confusión y el desorden que están provocando las ménades en la comunidad, y las extrañas acciones que están cometiendo. Pero, como saben, es una vieja tradición que los mensajeros que traen noticias alegres sean recompensados por las noticias que comunican, mientras que aquellos que traen malas noticias están expuestos al castigo. Y por eso el sirviente del rey se muestra muy reticente a comunicar sus malas noticias a Penteo. En lugar de eso le pregunta al rey si puede utilizar la *parresía* y contarle todo lo que sabe, pues teme la cólera del rey. Y Penteo le promete que no tiene nada que temer con tal de que diga la verdad.

MENSAJERO: He visto a las bacantes venerables, que por esta tierra han lanzado como dardos sus desnudas piernas bajo un frenético aguijón. He venido porque quería comunicarte a ti y a la ciudad, señor, cuán tremendos prodigios realizan, por encima de los milagros.

Pero quiero escuchar antes si he de relatar con libertad de palabra (*parresía fraso*) lo ocurrido allí, o si debo replegar mi lenguaje. Porque temo, señor, los prontos de tu carácter, lo irascible y la excesiva altivez real.

PENTEO: Habla, que ante mí quedarás totalmente sin culpa. No hay que irritarse contra quienes cumplen con su deber. Cuanto más terribles hechos refieras de las bacantes, tanto mayor será la pena que le aplicaremos a éste, que instigó con sus artilugios a las mujeres.[4]

Estas líneas son interesantes porque muestran un caso en el que el *parresiastés*, aquel que dice la verdad, no es un hombre completamente libre, sino un sirviente del rey —alguien que no puede utilizar la *parresía* si el rey no es lo bastante sabio como para entrar en el juego parresiástico y otorgar su permiso para hablar abiertamente, pues si el rey carece de autodominio, si es arrastrado por sus pasiones y se enfurece con el mensajero, entonces no oye la verdad, y no será un buen gobernante para la ciudad—. Pero Penteo, como rey sabio que es, ofrece a su sirviente lo que podemos llamar un «contrato parresiástico».

El «contrato parresiástico» —que llegó a ser relativamente importante en la vida política de los gobernantes en el mundo grecorromano— consiste en lo si-

4. Eurípides, *Bacantes*, 664-676.

guiente. El soberano, aquel que tiene el poder pero carece de la verdad, se dirige él mismo a aquel que posee la verdad pero carece del poder, y le dice: «Si me dices la verdad, no importa cómo resulte ser esa verdad, no serás castigado; y aquellos que sean responsables de cualquier injusticia serán castigados, pero no aquellos que digan la verdad sobre tales injusticias». Esta idea del «contrato parresiástico» llega a estar asociada con la *parresía* como un privilegio especial otorgado al mejor y más honesto de los ciudadanos de la ciudad. Por supuesto, el contrato parresiástico entre Penteo y su mensajero es sólo una obligación moral, ya que carece de cualquier fundamento institucional. Como sirviente del rey, el mensajero es bastante vulnerable, y por lo mismo asume un riesgo al hablar. Pero, aunque es valiente no es temerario, y es cauto acerca de las consecuencias de lo que puede decir. El «contrato» tiene como objetivo limitar el riesgo que asume al hablar.

Electra (415 a.C.)

En *Electra,* la palabra «*parresía*» aparece en el enfrentamiento entre Electra y su madre, Clitemnestra. No necesito recordarles esta famosa historia, sino únicamente indicar que antes del momento de la obra en el que aparece la palabra, Orestes acaba de matar al tirano Egisto —amante de Clitemnestra y coasesino (con Clitemnestra) de Agamenón (esposo de Clitemnestra y padre de Orestes y Electra). Pero inmediatamente antes de que Clitemnestra aparezca en escena, Orestes se

oculta y oculta también el cuerpo de Egisto. De manera que, cuando Clitemnestra hace su entrada, no es consciente de lo que acaba de suceder, es decir, no sabe que Egisto acaba de ser asesinado. Y su entrada es muy hermosa y solemne, ya que monta en un carro real rodeado por las más hermosas de las muchachas cautivas de Troya —todas las cuales son ahora sus esclavas—. Y Electra, que está allí cuando llega su madre, también se comporta como una esclava para ocultar el hecho de que el momento de vengar la muerte de su padre está al alcance de la mano. También está allí para insultar a Clitemnestra, y para recordarle su crimen. Esta dramática escena da lugar a un enfrentamiento entre las dos. Comienza una discusión, y tenemos dos discursos paralelos, ambos de igual longitud (cuarenta líneas), el primero de Clitemnestra y el segundo de Electra.

El discurso de Clitemnestra comienza con las palabras «léxo de» —«Te diré» (v. 1013)—. Y procede a contar la verdad, confesando que mató a Agamenón como castigo por la muerte sacrificial de su hija, Ifigenia. Siguiendo este discurso, Electra replica, comenzando con la formulación simétrica «legoim'an» —«Así pues, voy a hablar» (v. 1060)—. A pesar de esta simetría, sin embargo, hay una clara diferencia entre las dos, pues al final de su discurso, Clitemnestra se dirige a Electra directamente y le dice: «Utiliza tu *parresía* para probar que estaba equivocada al matar a tu padre».

CLITEMNESTRA: Lo maté, me dirigí a sus enemigos tomando el camino más fácil. Pues ¿quién de los míos habría sido mi cómplice en la muerte de tu padre?

> Habla, si algo quieres decir, y replícame con libertad (*antithes parresía*) que tu padre no murió con justicia.[5]

Y después de que hable el coro, Electra replica: «No olvides tus últimas palabras, madre. Me has dado la *parresía* contra ti».

> ELECTRA: Madre, recuerda las últimas palabras que has pronunciado concediéndome libertad para hablar (*parresía*).[6]

Y Clitemnestra responde: «Eso he dicho, hija, y eso pensaba» (l. 1057). Pero Electra es todavía cautelosa y prudente, pues se pregunta si su madre la escuchará sólo para herirla después:

> ELECTRA: ¿No me harás daño, madre, después de oírme?
> CLITEMNESTRA: No puedo, a tu opinión opondré mi dulzura.*
> ELECTRA: Hablaré, y éste será el comienzo de mi proemio.[7]

Y Electra procede a hablar abiertamente, culpando a su madre por lo que ha hecho.

5. Eurípides, *Electra*, 1046-1050.
6. *Ibid.*, 1055-1056.
7. Eurípides, *Electra*, 1058-1060.
* «No, no; you're free to say what your heart wants to say», en la versión inglesa utilizada por Foucault. (*N. del t.*)

Hay otro aspecto asimétrico entre estos dos discursos que se refiere a la diferencia de estatus de las dos hablantes. Pues Clitemnestra es la reina, y no utiliza ni requiere la *parresía* para abogar en su propia defensa por haber matado a Agamenón. Pero Electra —que está en la situación de una esclava en esta escena, que no puede ya vivir en la casa de su padre bajo la protección de éste, y que se dirige a su madre como una sierva se dirigiría a la reina— necesita el derecho de la *parresía*.

Y, de este modo, se delimita otro contrato parresiástico entre Clitemnestra y Electra: Clitemnestra promete que no castigará a Electra por su franqueza, del mismo modo en que Penteo lo prometió a su mensajero en las *Bacantes*. Pero en *Electra*, el contrato parresiástico es quebrantado. No es quebrantado por Clitemnestra (que, como reina, todavía tiene el poder de castigar a Electra); es quebrantado por la propia Electra. Electra le pide a su madre que le prometa que no será castigada por hablar con franqueza, y Clitemnestra hace dicha promesa, sin saber que ella, Clitemnestra misma, será castigada por su confesión, pues, unos pocos minutos después, es asesinada por sus hijos, Orestes y Electra. Así, el contrato parresiástico es quebrantado: aquel a quien se le había otorgado el privilegio de la *parresía* no es aplastado, sino que lo es aquel que otorgó el derecho de la *parresía* —y por la misma persona que, en la posición inferior, estaba solicitando la *parresía*—. El contrato parresiástico se convirtió en una trampa subversiva para Clitemnestra.

IÓN (C. 418-417 A.C.)

Volvamos ahora al *Ión*, una obra parresiástica.

El marco mitológico de la obra se refiere a la fundación legendaria de Atenas. De acuerdo con el mito ático, Erecteo fue el primer rey de Atenas —nacido hijo de la Tierra y vuelto a la Tierra al morir—. Erecteo personifica así aquello de lo que los atenienses estaban tan orgullosos, a saber, su autoctonía: que ellos brotaron literalmente del suelo ateniense.[8] En 418 a.C., en el momento en que la obra fue escrita, semejante referencia mitológica tenía significado político. Eurípides deseaba recordar a su auditorio que los atenienses eran nativos del suelo de Atenas; pero a través del personaje de Juto —marido de Creúsa, la hija de Erecteo, y extranjero en Atenas, dado que procede de Pitia—, Eurípides quería también indicar a su auditorio que los atenienses están relacionados, a través de este matrimonio, con la gente del Peloponeso, y concretamente con Acaya —cuyo nombre proviene del de uno de los hijos de Juto y Creúsa: Aqueo—. Así pues, la explicación de Eurípides de la naturaleza panhelénica de la genealogía ateniense hace a Ión hijo de Apolo y Creúsa —hija del antiguo rey de Atenas, Erecteo—. Creúsa desposa más tarde a Juto —que era un aliado de los atenienses en su guerra contra los eubeos (v. 58-62)—. Nacen dos hijos de este matrimonio: Doro y Aqueo. Se decía que Ión fue el fundador del pueblo jónico; Doro, el fundador de los dorios; y Aqueo, el fundador de los aqueos. De este modo, to-

8. Véase Platón, *Menéxeno*, 237b.

dos los ancestros de la raza griega eran descritos como descendientes de la casa real de Atenas.[9]

La referencia de Eurípides a la relación de Creúsa con Apolo, así como a su localización de los escenarios en el templo de Apolo en Delfos, están pensadas para mostrar la estrecha relación entre Atenas y Febo Apolo, el dios panhelénico del santuario délfico. Y es que en el momento histórico de la producción de la obra en la antigua Grecia, Atenas estaba tratando de forjar una liga panhelénica contra Esparta. Existía rivalidad entre Atenas y Delfos, ya que los sacerdotes délficos estaban principalmente del lado de los espartanos. Pero, para colocar a Atenas en la posición favorable del líder del mundo helénico, Eurípides deseaba resaltar las relaciones de mutuo parentesco entre las dos ciudades. Estas genealogías mitológicas, por tanto, estaban pensadas, en parte, para justificar la política imperialista de Atenas hacia otras ciudades griegas en un momento en que los líderes atenienses pensaban todavía que era posible un imperio ateniense.

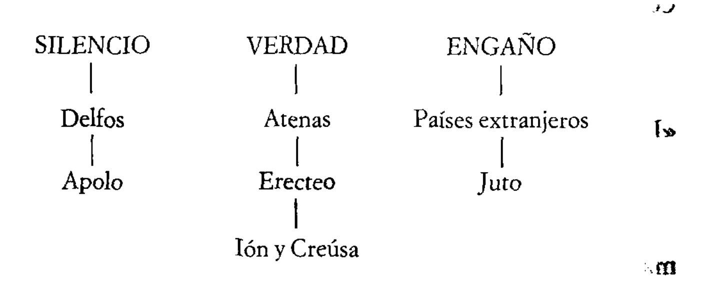
No me centraré en los aspectos políticos y mitológicos de la tragedia, sino en el tema del desplazamiento

9. Sobre el significado político del *Ión*, A. S. Owen escribe: «Its object is to give reasons for the Athenian Empire to hold together and to make the Dorian status of the Peloponese feel that the distant past might justify them in alliance with Athens». [«Su objeto es proporcionar razones al imperio ateniense para que permanezca unido y hacer sentir a la condición doria del Peloponeso que el pasado remoto puede justificar su alianza con Atenas»] («Introduction» a *Euripides, Ion*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pág. xxii.)

del lugar de revelación de la verdad de Delfos a Atenas. Como saben, el oráculo de Delfos era considerado el lugar de Grecia en el que los dioses señalaban la verdad a los seres humanos a través de las palabras de la Pitia. Pero en esta obra vemos un desplazamiento muy explícito de la verdad oracular de Delfos a Atenas: Atenas se convierte en el lugar donde aparece ahora la verdad. Y, como parte de ese desplazamiento, la verdad no es ya revelada por los dioses a los seres humanos (como en Delfos), sino que es revelada a los seres humanos por otros seres humanos, mediante la *parresía* ateniense.

El *Ión* de Eurípides es una obra de alabanza de la autoctonía ateniense y de afirmación de la afinidad de sangre con la mayoría del resto de Estados griegos; pero es principalmente una historia del movimiento del decir la verdad desde Delfos hasta Atenas, de Febo Apolo a los ciudadanos atenienses. Y ésa es la razón por la que creo que la tragedia es la historia de la *parresía*, la obra parresiástica griega decisiva.

Ahora desearía dar el siguiente resumen esquemático de la tragedia:



Veremos que Apolo permanece callado a lo largo del drama; que Juto es engañado por el dios, pero es tam-

bién un mentiroso. Y veremos además cómo Creúsa e Ión dicen ambos la verdad contra el silencio de Apolo, pues sólo ellos están unidos a la tierra ateniense que les dota de la *parresía*.

Prólogo de Hermes

Desearía, en primer lugar, resumir brevemente los hechos, proporcionados en el prólogo de Hermes, que han tenido lugar antes del inicio de la obra.

Tras la muerte de los otros hijos de Erecteo (Cécrope, Oritía y Procris), Creúsa es la única descendiente superviviente de la dinastía ateniense. Un día, siendo aún una muchacha, mientras recogía flores amarillas en las Grandes Rocas, Apolo la rapta o la seduce.

¿Es un rapto o una seducción? Para los griegos la diferencia no es tan crucial como para nosotros. Obviamente, cuando alguien rapta a una mujer, a una muchacha, o a un muchacho, utiliza la violencia física; mientras que cuando alguien seduce a otra persona, utiliza palabras, su habilidad para hablar, su estatus superior, etc. Para los griegos, utilizar las propias habilidades psicológicas, sociales o intelectuales para seducir a otra persona no es muy diferente de utilizar la violencia física. En realidad, desde la perspectiva de la ley, la seducción era considerada un acto más criminal que el rapto. Ya que cuando alguien es raptado, es contra su voluntad, pero cuando alguien es seducido, entonces eso constituye la prueba de que en un momento dado el individuo seducido escoge ser infiel a su marido o a su

mujer, o a sus parientes o familia.[10] La seducción era considerada más como un ataque contra el poder del esposo o el poder de la familia, ya que quien era seducido escogía actuar contra los deseos de su esposo o esposa, parientes o familia.

En cualquier caso, Creúsa es raptada o seducida por Apolo, y queda embarazada. Cuando está a punto de dar a luz, vuelve al lugar al que fue conducida por Apolo —bajo el Monte de Palas, debajo del centro de la ciudad de Atenas—. Y aquí se esconde hasta que, completamente sola, da a luz a su hijo. Pero como no quiere que su padre, Erecteo, descubra al niño (ya que estaba avergonzada de lo que había sucedido), lo deja al descubierto, abandonándolo a las bestias salvajes. Entonces envía Apolo a su hermano, Hermes, para llevar al niño, su cuna y sus ropas, al templo de Delfos. Y el muchacho es criado en el santuario como un servidor del dios; y es considerado un miembro fundador, pues nadie en Delfos (excepto Apolo mismo) sabe quién es o de dónde viene; ni el propio Ión lo sabe. Ión aparece, de este

10. H. J. Dover escribe: «To seduce a woman of citizen status was more culpable than to rape her, not only because rape was presumed to be unpremeditated but became seduction envolved the capture of her affection and loyalty; it was the degree of offense against the man to whom she belonged, not her own feelings, Vich mattered» [«Seducir a una mujer de condición ciudadana era más culpable que raptarla, no sólo porque se daba por supuesto que el rapto era impremeditado, sino porque la seducción implicaba la captura de su afecto y su lealtad; era el grado de ofensa contra el marido al que pertenecía la mujer lo que importaba, y no los sentimientos de ésta.»] («Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior», pág. 62.)

modo, en el esquema que esbocé, entre Delfos y Atenas, Apolo y Creúsa, pues es el hijo de Apolo y Creúsa, y nació en Atenas, pero su vida transcurre en Delfos.

En Atenas, Creúsa no sabe qué ha sido de su hijo, y se pregunta si estará vivo o muerto. Más tarde se casa con Juto, un extranjero cuya presencia ajena complica la continuidad de la autoctonía —razón por la que resulta tan importante para Creúsa tener un heredero con Juto—. Sin embargo, tras su matrimonio, Juto y Creúsa fueron incapaces de tener ningún hijo. Al final de la tragedia, Apolo les promete el nacimiento de Doro y Aqueo; pero al comienzo de la obra continúan sin descendencia, a pesar de que necesitan desesperadamente hijos para dotar a Atenas de continuidad dinástica. De modo que van ambos a Delfos a preguntarle a Apolo si tendrán hijos algún día. Y así comienza la tragedia.

El silencio de Apolo

Pero, por supuesto, Creúsa y Juto no tienen exactamente la misma pregunta que plantear al dios Apolo. La pregunta de Juto es muy clara y simple: «Nunca he tenido un hijo. ¿Tendré alguno con Creúsa?». Creúsa, sin embargo, tiene otra pregunta que hacer. Tiene que saber si tendrá alguna vez hijos con Juto. Pero también desea preguntar: «Contigo, Apolo, tuve un hijo. Y ahora necesito saber si sigue vivo o no. ¿Qué ha sido, Apolo, de nuestro hijo?».

El templo de Apolo, el oráculo de Delfos, era el lugar donde la verdad era revelada por los dioses a cualquier

mortal que fuera a consultarla. Juto y Creúsa llegan juntos frente a la puerta del templo y, por supuesto, la primera persona con la que se encuentran es Ión —servidor de Apolo e hijo de Creúsa—. Pero, naturalmente, Creúsa no reconoce a su hijo, ni Ión reconoce a su madre. Son extraños el uno para el otro, tal como Edipo y Yocasta lo eran inicialmente en el *Edipo rey* de Sófocles.

Recuerden que Edipo fue también salvado de la muerte a pesar del deseo de su madre. Y él, también, fue incapaz de reconocer a sus auténticos padres. La estructura del argumento del *Ión* es algo parecida a la historia de Edipo. Pero las dinámicas de verdad en las dos obras son exactamente contrarias.

En *Edipo rey*, Febo Apolo dice la verdad desde el mismo comienzo, presagiando verídicamente lo que sucederá, y son los seres humanos los que continuamente ocultan o impiden ver la verdad, intentando escapar del destino vaticinado por el dios. Pero, al final, mediante las señales que les han proporcionado Apolo, Edipo y Yocasta descubren la verdad a su pesar. En la presente tragedia, los seres humanos están intentando descubrir la verdad: Ión quiere saber quién es y de dónde procede; Creúsa quiere conocer el destino de su hijo. Con todo, es Apolo quien oculta la verdad voluntariamente. El problema edípico de la verdad es resuelto mostrando cómo los mortales, a pesar de su propia ceguera, verán la luz de la verdad que es transmitida por el dios, y que ellos no desean ver. El problema de la verdad en el *Ión* es resuelto mostrando cómo los seres humanos, a pesar del silencio de Apolo, descubrirán la verdad que están tan impacientes por conocer.

El tema del silencio del dios predomina a lo largo del *Ión*. Aparece al comienzo de la tragedia, cuando Creúsa encuentra a Ión. Creúsa todavía está avergonzada por lo que le sucedió, de modo que se dirige a Ión como si hubiera ido a consultar el oráculo para una «amiga». Le cuenta entonces parte de su propia historia, atribuyéndosela a su supuesta amiga, y le pregunta si cree que Apolo le dará a su «amiga» una respuesta a sus preguntas. Como buen servidor del dios, Ión le dice que Apolo no dará una respuesta, ya que si ha hecho lo que la «amiga» de Creúsa afirma, entonces estará demasiado avergonzado:

> IÓN: ¿Cómo va a darte un oráculo el dios sobre lo que trata de ocultar?
> CREÚSA: Ha de hacerlo si el trípode sobre el que se asienta es común para todos los griegos.
> IÓN: Se avergüenza de su acción; no lo pongas a prueba.
> CREÚSA: Sí, pero quien sufre es la que ha padecido el infortunio.
> IÓN: No habrá profeta para este oráculo. Pues si Febo queda en evidencia como malvado en su propia morada, con razón haría daño a quien te lo transmitiera. Retírate, mujer, pues no hay que manifestar mediante oráculo lo que se opone a los intereses del dios. Llegaríamos al colmo de la estupidez si obligáramos a los dioses a decir contra su voluntad lo que no quieren [...].[11]

Así, al comienzo mismo de la tragedia, Ión cuenta por qué Apolo no dirá la verdad. Y, de hecho, él mismo

11. Eurípides, *Ión*, 365-377.

nunca contesta a las preguntas de Creúsa. Éste es un dios que se oculta.

Lo que resulta incluso más significativo y sorprendente es lo que sucede al final de la tragedia, cuando los distintos personajes de la obra han dicho cuanto tenían que decir, y todo el mundo conoce la verdad. En ese momento todos esperan la comparecencia de Apolo —cuya presencia no había sido visible durante toda la obra (a pesar del hecho de que es un personaje principal en los acontecimientos dramáticos que se exponen)—. Era tradicional en la antigua tragedia griega que el dios que constituía la principal figura divina apareciera al final. Con todo, al final de la obra, Apolo —el dios radiante— no aparece. En su lugar, llega Atenea para comunicar su mensaje, y aparece sobre el tejado del templo délfico, pues las puertas del templo no están abiertas. Explicando por qué ha venido, dice:

> ATENEA: ¡No huyáis! No estáis huyendo de una enemiga, sino de quien os favorece en Atenas y aquí.
>
> Soy yo quien ha llegado, Palas, quien da nombre a tu tierra. Vengo en apresurada carrera de parte de Apolo, que no ha juzgado conveniente aparecer ante vuestra vista porque no se hagan públicos los reproches por los hechos pasados. Me ha enviado con este mensaje: ésta te dio a luz de Apolo, tu padre, y te ha entregado a quienes te ha entregado no porque te hayan engendrado, sino para llevarte a la casa más noble de todas. Cuando se descubrió el asunto y quedó patente, por temor a que murieras por las acechanzas de tu madre (y ésta por las tuyas), os salvó con habilidad.

> El soberano quería mantenerlo en secreto y que luego en Atenas descubrieras que ésta es tu madre y que tú eres hijo suyo y de Febo.[12]

De modo que en este momento final, cuando todo ha salido a la luz, Apolo no se atreve a aparecer y decir la verdad. Se esconde, mientras que Atenea habla en su lugar. Debemos recordar que Apolo es el dios profético encargado de decir la verdad a los mortales. A pesar de todo, es incapaz de representar ese papel porque está avergonzado a causa de su culpabilidad. Aquí, en el *Ión*, silencio y culpabilidad están vinculados del lado del dios Apolo. En el *Edipo rey*, silencio y culpabilidad están unidos del lado de los mortales. El motivo principal del *Ión* se refiere a la lucha humana por la verdad contra el silencio del dios: los seres humanos deben lograr, por ellos mismos, descubrir y contar la verdad. Apolo no dice la verdad, no revela lo que conoce perfectamente, engaña a los mortales con su silencio o cuenta puras mentiras, no es lo bastante valiente para hablar él mismo, y utiliza su poder, su libertad y su superioridad para ocultar lo que ha hecho. Apolo es el anti-*parresiastés*.

En esta lucha contra el silencio del dios, Ión y Creúsa son las dos figuras parresiásticas principales. Pero no representan el papel de *parresiastés* de la misma manera, pues como varón nacido del suelo ateniense, Ión tiene el derecho de utilizar la *parresía*. Creúsa, por otro lado, representa el papel parresiástico como una mujer que confiesa sus pensamientos. Desearía examinar aho-

12. *Ibid.*, 1553-1568.

ra esos dos papeles parresiásticos, señalando la naturaleza de su diferencia.

El papel parresiástico de Ión

En primer lugar, Ión. El papel parresiástico de Ión es evidente en la larguísima escena que tiene lugar entre Ión y Juto al comienzo de la obra. Cuando Juto y Creúsa llegan para consultar el oráculo, Juto entra en el santuario el primero, dado que es el marido y el hombre. Plantea a Apolo su pregunta, y el dios le dice que la primera persona que encuentre cuando salga del templo será su hijo. Y, por supuesto, el primero al que encuentra es Ión, pues, como servidor de Apolo, está siempre a la puerta del templo. Debemos prestar aquí atención a la expresión griega, que no está traducida literalmente ni en la edición francesa ni en la inglesa.* Las palabras griegas son: *Paid'emon pefukenai*. El uso de la palabra «*pefukenai*» indica que Ión es llamado hijo de Juto «por naturaleza»:

> IÓN: ¿Cuáles fueron las palabras de Febo?
> JUTO: Que quien me viniera al encuentro...
> IÓN: ¿De qué forma?
> JUTO: Cuando yo saliera del recinto del dios...
> IÓN: ¿Qué le pasaba?
> JUTO: Que era hijo mío (*Paid'emon pefukenai*).
> IÓN: ¿Engendrado por ti o como regalo?
> JUTO: Como regalo, aunque de mi propia sangre.[13]

* Tampoco la edición castellana señala el matiz, como puede verse más adelante. (*N. del t.*)

13. Eurípides, *Ión*, 533-536.

Como ven, Apolo no da un oráculo oscuro y ambiguo como solía hacer con quienes le interrogaban de manera indiscreta. La respuesta del dios es una pura mentira. Pues Ión no es hijo de Juto «por naturaleza» o «por nacimiento». Apolo no es, en este caso, alguien que dice la verdad de modo ambiguo. Es un mentiroso. Y Juto, engañado por Apolo, cree cándidamente que Ión —la primera persona a la que ha encontrado— es, realmente, por naturaleza, su propio hijo.

Lo que sigue es la primera de las escenas parresiásticas principales de la tragedia, que puede ser dividida en tres partes.

La primera parte se refiere al malentendido entre Ión y Juto. Juto abandona el templo, ve a Ión y —a la luz de la respuesta de Apolo— cree que es su hijo. Lleno de alegría, va hacia él y quiere besarle. Ión —que no sabe quién es Juto, ni sabe por qué quiere besarle— malinterpreta el comportamiento de Juto y cree que Juto quiere tener relaciones sexuales con él (como haría cualquier joven griego si un hombre intentara besarle). La mayoría de los comentaristas dicen, incluso si quieren reconocer la interpretación sexual que Ión atribuye al comportamiento de Juto, que ésta es una «escena cómica» —que aparece algunas veces en las tragedias de Eurípides—. En cualquier caso, Ión le dice a Juto: «Si continúas acosándome, te clavaré una flecha en el pecho». Esto es parecido al *Edipo rey*, cuando Edipo no sabe que Layo, rey de Tebas, es su padre, y también malinterpreta la naturaleza de su encuentro con él; sigue una pelea, y Layo muere a manos de Edipo. Pero en el *Ión* sucede a la inversa: Juto, rey de Atenas, no sabe que

Ión no es su hijo, e Ión no sabe que Juto cree ser su padre. De modo que, como consecuencia de la mentira de Apolo, nos hallamos en un mundo de engaño. La segunda parte de esta escena tiene que ver con la desconfianza de Ión hacia Juto. Juto le dice a Ión: «Cálmate; si quiero besarte es porque soy tu padre». Pero antes que alegrarse del descubrimiento de saber quién es su padre, la primera pregunta de Ión a Juto es: «¿Quién es, entonces mi madre?». Por alguna razón desconocida, el interés primero de Ión es averiguar la identidad de su madre. Pero después le pregunta a Juto: «¿Cómo puedo ser tu hijo?». Y Juto contesta: «No sé cómo; pero eso es lo que el dios Apolo ha dicho». Ión pronuncia entonces una línea muy interesante que ha sido completamente mal traducida en la versión castellana. La edición castellana traduce como: «Bien, toquemos otros puntos».* Una interpretación más precisa podría ser: «Intentemos otra forma de discurso».** Así que en respuesta a la pregunta de Ión de cómo puede él ser su hijo, Juto replica que no lo sabe, pero que le fue dicho así por Apolo. E Ión le dice, en efecto, intentemos entonces otra forma de discurso más capaz de decir la verdad:

> IÓN: ¿Entonces cómo podría ser hijo tuyo?
> JUTO: No sé; al dios me remito.

* Foucault traduce al inglés la versión francesa, que coincide, en líneas generales, con la castellana que ofrecemos aquí: «Come, let's speak about something else». (*N. del t.*)

** «Let us try another kind of discourse», dice Foucault en inglés. (*N. del t.*)

IÓN: Intentemos otra forma de discurso.
JUTO: Eso ya está mejor, hijo.[14]

Dejando de lado el oráculo del dios, Juto e Ión comienzan una investigación que supone el intercambio de preguntas y respuestas. Como interrogador, Ión le pide a Juto —su supuesto padre— que trate de descubrir con quién, cuándo y cómo le fue posible tener un hijo tal que Ión pudiera ser ese hijo. Y Juto le contesta: «Bueno, creo que tuve relaciones sexuales con una muchacha de Delfos». ¿Cuándo? «Antes de casarme con Creúsa.» ¿Dónde? «Tal vez en Delfos.» ¿Cómo? «Un día, estando borracho durante la celebración de la fiesta dionisíaca de las antorchas.» Por supuesto, como explicación del nacimiento de Ión, todo este hilo de pensamiento es una auténtica estupidez; pero ellos se toman en serio este método de investigación e intentan, lo mejor que pueden, descubrir la verdad por sus propios medios —guiados como están por las mentiras de Apolo—. Tras esta investigación, más bien de mala gana y sin entusiasmo, Ión acepta la hipótesis de Juto: se considera a sí mismo hijo de Juto.

La tercera parte de la escena parresiástica entre Juto e Ión se refiere al destino político de este último, y a su potencial infortunio político en el caso de que llegara a Atenas como hijo y heredero de Juto. Y es que tras per-

14. Eurípides, *Ión*, 542-544. (La traducción castellana ha sido ligeramente modificada para adaptarla a la explicación que desarrolla Foucault. El último verso, en inglés, dice así: «Yes, that will help us more». [*N. del t.*])

suadir a Ión de que es su hijo, Juto promete llevarlo de regreso a Atenas donde, como hijo de un rey, será rico y poderoso. Pero Ión no está muy entusiasmado con esta perspectiva, pues sabe que estaría yendo a Atenas como hijo de Juto (un extranjero en suelo ateniense), y de una madre desconocida, y, de acuerdo con la ley ateniense, no se puede ser un auténtico ciudadano en Atenas si no se es descendiente de padres que hayan nacido, ambos, en Atenas. De modo que Ión le dice a Juto que será tratado como un extranjero y un bastardo, es decir, como un don nadie.

Esta ansiedad da lugar a un largo desarrollo que, a primera vista, parece una digresión, pero que presenta el retrato crítico que hace Eurípides de la vida política ateniense, tanto de la democracia como de la vida política de un monarca.

Ión explica que en una democracia hay tres categorías de ciudadanos: 1) aquellos ciudadanos atenienses que no tienen ni poder ni riqueza, y que odian todo lo que es superior a ellos; 2) los buenos atenienses, que pueden ejercer poder pero que, por ser sabios, permanecen en silencio y no se preocupan de los asuntos políticos de la ciudad; 3) aquellos hombres respetables que son poderosos y utilizan su discurso y su razón para participar en la vida política pública. Imaginando las reacciones de estos tres grupos ante su aparición en Atenas como extranjero y bastardo, Ión dice que el primer grupo le odiará; el segundo, los sabios, se reirán de un joven que desea ser visto como uno de los primeros ciudadanos de Atenas; y el último grupo, los políticos, estará celoso de su nuevo competidor e intentará des-

hacerse de él. De modo que ir a la Atenas democrática no es una perspectiva alentadora para Ión.

Continuando este retrato de la vida democrática, Ión habla de los aspectos negativos de una vida familiar —con una madrastra que, privada de descendencia propia, no aceptaría su presencia como heredero del trono ateniense—. Entonces vuelve Ión a la imagen política, dando su propio retrato de la vida de un monarca:

> IÓN: En cuanto a la tiranía, tan en vano elogiada, su rostro es agradable pero por dentro es dolorosa. ¿Cómo puede ser feliz y afortunado quien arrastra su existencia en el terror y la sospecha de que va a sufrir violencia? Prefiero vivir como ciudadano feliz antes que como tirano a quien complace tener a los cobardes como amigos y en cambio odia a los valientes por temor a la muerte.
>
> Me dirás que el oro supera estos inconvenientes y que es agradable ser rico, pero no me agrada estar siempre atento a los ruidos por guardar bien mis riquezas, ni estar en continuas preocupaciones.[15]

Estas dos descripciones de la vida democrática ateniense y de la vida de un monarca parecen bastante fuera de lugar en esta escena, pues el problema de Ión es descubrir quién es su madre para poder llegar a Atenas sin deshonra ni ansiedad. Debemos encontrar una razón para la inclusión de estos dos retratos.

La tragedia continúa y Juto le dice a Ión que no se preocupe por su vida en Atenas, y por el momento propone que Ión finja ser un huésped visitante y no des-

15. *Ibid.*, 621-632.

cubra el «hecho» de que es el hijo de Juto. Más tarde, cuando llegue un momento más adecuado, Juto propondrá hacer a Ión su heredero; por el momento, no se dirá nada a Creúsa. Ión desearía llegar a Atenas como el auténtico sucesor de la segunda familia dinástica de Erecteo, pero lo que le propone Juto —que finja ser un visitante de la ciudad— no se encamina hacia los auténticos intereses de Ión. De modo que la escena parece una locura, no tiene sentido. Aun así, Ión acepta la propuesta de Juto, pero afirma que la vida le resultará imposible sin saber quién es su madre:

> IÓN: Me marcho. Sólo una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir.[16]

¿Por qué es imposible para Ión vivir sin encontrar a su madre? Continúa:

> IÓN: ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! —si es que puedo expresar un deseo—. Así tendré de mi madre libertad para hablar (*parresía*). Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse (*parresía*).[17]

Tal como ven, Ión necesita saber quién es su madre para determinar si desciende del suelo ateniense, pues sólo de ese modo estará dotado de *parresía*. Y explica

16. *Ibid.*, 668-670.
17. *Ibid.*, 670-675.

que alguien que llega a Atenas como extranjero —incluso si es literal y legalmente considerado un ciudadano— no puede aún disfrutar de la *parresía.* ¿Qué significan entonces los aparentemente digresivos retratos críticos de la democracia y de la vida monárquica, culminando como lo hacen en esta referencia final a la *parresía* en el momento en que Ión acepta el ofrecimiento de Juto de volver con él a Atenas —especialmente, dadas las condiciones más bien oscuras que propone Juto?

Los digresivos retratos críticos que hace Ión de la democracia y de la monarquía (o tiranía) son fácilmente reconocibles como ejemplos típicos del discurso parresiástico. Pueden encontrar casi exactamente el mismo tipo de críticas más tarde, saliendo de la boca de Sócrates en las obras de Platón o de Jenofonte. Críticas similares hará después Isócrates. Así que la descripción crítica de la democracia y de la vida monárquica, tal como es presentada por Ión, forma parte del carácter constitucional del individuo parresiástico en la vida política de Atenas a finales del siglo V y comienzos del IV. Ión es precisamente dicho *parresiastés*, es decir, la clase de individuo que es valioso para la democracia y la monarquía porque es lo bastante valiente como para explicar al *demos* o al rey cuáles son realmente los defectos de su vida. Ión es un individuo parresiástico y se muestra a sí mismo como tal, tanto en estas pequeñas críticas políticas digresivas, como más tarde, cuando afirma que necesita saber si su madre es ateniense, pues necesita la *parresía.* Y es que, a pesar del hecho de que ser un *parresiastés* está en la naturaleza de su carácter, no puede, legal o institucionalmente, utilizar esta *parresía*

natural de la que está dotado si su madre no es ateniense. La *parresía* no es, de este modo, un derecho otorgado por igual a todos los ciudadanos atenienses, sino sólo a aquellos que son especialmente prestigiosos a causa de su familia y de su nacimiento. Ión aparece como un hombre que es, por naturaleza, un individuo parresiástico, pero que todavía está privado, al mismo tiempo, del derecho de hablar libremente.

¿Y por qué está privada esta figura parresiástica de su derecho parresiástico? Porque el dios Apolo —el dios profético cuyo deber es decir la verdad a los mortales— no es lo bastante valiente como para revelar sus propios errores y actuar como un *parresiastés*. Para que Ión pueda adaptarse a su naturaleza y representar el papel parresiástico en Atenas, necesita algo más, algo de lo que él carece, pero que le será proporcionado por otra figura parresiástica de la tragedia, a saber, su madre, Creúsa. Creúsa podrá contarle la verdad, liberando así a su hijo parresiástico para que pueda usar su *parresía* natural.

El papel parresiástico de Creúsa

El papel parresiástico de Creúsa en la tragedia es muy distinto del de Ión, pues, como mujer, Creúsa no utilizará la *parresía* para decir la verdad al rey sobre la vida política de Atenas, sino más bien para acusar públicamente a Apolo de sus fechorías.

Cuando Creúsa es informada por el coro de que Apolo le ha dado un hijo sólo a Juto, se da cuenta de que no únicamente no encontrará al hijo que está bus-

cando, sino que además, cuando regrese a Atenas, tendrá en su propia casa a un hijastro extranjero para la ciudad, que aun así sucederá a Juto como rey. Y por esas dos razones está enfurecida no sólo con su marido, sino especialmente con Apolo. Pues, tras ser raptada por Apolo y privada de su hijo, descubrir ahora que tampoco sus preguntas serán contestadas, mientras que Juto recibe un hijo del dios, resulta ser más de lo que puede soportar, y su amargura, su desesperación y su enfado estallan en una acusación contra Apolo: decide decir la verdad. De este modo, la verdad sale a la luz en forma de reacción emocional a la injusticia del dios y a sus mentiras.

En el *Edipo rey* de Sófocles, los mortales no aceptan los pronunciamientos proféticos de Apolo porque su verdad parece increíble, y aun así son guiados hasta la verdad de las palabras del dios a pesar de sus esfuerzos por escapar del destino que éste ha vaticinado. En el *Ión* de Eurípides, sin embargo, los mortales son guiados hasta la verdad frente a las mentiras o el silencio del dios, a pesar del hecho de que son engañados por Apolo. Como consecuencia de las mentiras de Apolo, Creúsa cree que Ión es hijo natural de Juto, pero, en su reacción emocional contra lo que cree ser cierto, termina por descubrir la verdad.

La escena parresiástica más importante de Creúsa consta de dos partes que se diferencian en su estructura poética y en el tipo de *parresía* manifestada. La primera parte adopta la forma de un largo y hermoso discurso —una diatriba contra Apolo—, mientras que la segunda parte tiene la forma de una *esticomitia*, es de-

cir, comprende un diálogo entre Creúsa y su sirviente, que consiste en la alternancia de versos, uno tras otro.

Primero, la diatriba. Creúsa aparece en este momento frente a los escalones del templo, acompañada por un anciano que es un sirviente de confianza de la familia (y que permanece callado durante el discurso de Creúsa). La diatriba de Creúsa contra Apolo es esa forma de *parresía* en la que alguien acusa públicamente a otro de un crimen, de una falta o de una injusticia que ha sido cometida, y esta acusación es un ejemplo de *parresía* en tanto que el que es acusado es más poderoso que aquel que acusa, pues existe el peligro de que a causa de la acusación formulada, el acusado pueda, de algún modo, tomar represalias contra su acusador o acusadora. Así es que la *parresía* de Creúsa toma primero la forma de un reproche público o crítica contra un ser respecto al cual ella es inferior en poder, y con quien está en una relación de dependencia. Es en esta situación de vulnerabilidad en la que Creúsa decide formular su acusación:

> CREÚSA: *Alma mía, ¿cómo voy a seguir callada? Pero entonces, ¿cómo voy a revelar mis oscuros amores y verme privada del honor? Mas..., ¿qué impedimento me estorba? ¿Por qué competir en virtud cuando mi esposo ha resultado un traidor? ¿No me veré privada de casa, privada de hijos, no diré adiós a las esperanzas —que no he podido cumplir por más que he querido— aunque calle mi unión, aunque calle mi parto en que tanto lloré? Mas no —por el asiento de Zeus rodeado de estrellas, por la diosa que reina en mis rocas, por la soberana ribera de la laguna de Tritón—. Ya no ocultaré por más tiempo mi unión, pues me sentiré aliviada*

arrojando este peso de mi espalda. Mis ojos manan lágrimas, mi alma el dolor de verse traicionada por hombres y dioses, mas los pondré en evidencia como traidores e ingratos en sus amores.

¡Oh tú, que haces vibrar la voz de siete sonidos de la cítara cuando en los agrestes cuernos sin vida haces sonar el agradable eco de los himnos de las Musas! A ti, hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día. Viniste a mí con tu pelo brillante de oro, cuando en mi regazo ponía los pétalos de azafrán cortados para adornar mi pelo con áureo resplandor.

Me tomaste de las blancas muñecas de mis manos y me llevaste a una cueva como lecho, mientras yo gritaba: «¡madre!», tú, dios seductor, dando gusto a Cipris con tu desvergüenza. Y yo —la desdichada— te parí un niño, que por miedo a mi madre arrojé en tu propia cama, en la que pusiste sobre mí —desventurada— el yugo de una triste unión.

¡Ay de mí! Ahora se ha ido arrebatado por todas las aves para su festín mi hijo y el tuyo, ¡desgraciado! ¡Y tú tocando la cítara y cantando el peán!

¡Oh! ¡Eh! A ti llamo, al hijo de Leto que repartes tus oráculos junto al trono de oro y el asiento que ocupa el centro de la tierra; y a tus oídos haré llegar mi voz. ¡Oh, malvado amante que a mi marido, sin haber recibido de él favor alguno, le das un hijo para habitar su casa! Y en cambio mi hijo y el tuyo, padre indigno, se ha ido cambiando los pañales maternos por las garras de las aves. Delos te odia y los ramos de laurel vecinos de la palmera de suave copa donde Leto tuvo su parto sagrado, donde te parió a ti entre los frutos de Zeus.[18]

18. *Ibid.*, 860-922.

A la vista de esta diatriba, desearía destacar los tres puntos siguientes: 1) como pueden ver, la acusación de Creúsa es una maldición pública contra Apolo en la que, por ejemplo, la referencia a Apolo como hijo de Latona (Leto) trata de expresar la idea de que Apolo es un bastardo: el hijo de Latona y Zeus. 2) Hay trazada, además, una clara oposición metafórica entre Febo Apolo como dios de la luz con su brillo dorado, quien, al mismo tiempo, atrae a una muchacha a la oscuridad de una cueva para violarla; es el hijo de Latona —una divinidad de la noche, etc.—. 3) Y hay evidenciado un contraste entre la música de Apolo, con su lira de siete cuerdas, y los llantos y gritos de socorro de Creúsa (que pide socorro como víctima de Apolo, y que debe además, mediante su maldición gritada a los cuatro vientos, decir la verdad que el dios no va a pronunciar). Creúsa pronuncia su acusación frente a las puertas del templo délfico —que están cerradas—. La voz divina permanece muda mientras Creúsa proclama la verdad por sí misma.

La segunda parte de la escena parresiástica de Creúsa sigue directamente a esta diatriba cuando su viejo sirviente y guardián, que ha escuchado todo lo que ha dicho, retoma una investigación interrogativa, que es completamente simétrica al diálogo esticomítico que tuvo lugar entre Ión y Juto. En el mismo sentido, el sirviente de Creúsa le pide que le cuente su historia, mientras le pregunta cosas tales como cuándo ocurrieron esos hechos, dónde, etc.

Merece la pena resaltar dos cosas en este intercambio. En primer lugar, esta investigación interrogativa es el reverso de la revelación oracular de la verdad. El oráculo

de Apolo es normalmente ambiguo y oscuro, nunca responde directamente a un conjunto preciso de preguntas, y no puede desarrollarse como una investigación; mientras que el método de pregunta y respuesta lleva de la oscuridad hacia la luz. En segundo lugar, el discurso parresiástico de Creúsa no es ya una acusación dirigida contra Apolo, es decir, no es ya la acusación de una mujer contra su raptor; sino que toma la forma de una autoacusación en la que ella revela sus propias faltas, debilidades, fechorías (dejar desprotegido al niño), etc. Creúsa confiesa los hechos que ocurrieron de forma similar a la confesión de Fedra de su amor por Hipólito, ya que, como Fedra, manifiesta también la misma renuencia a decirlo todo, y logra que su sirviente pronuncie aquellos aspectos de su historia que ella no desea confesar directamente —empleando un discurso de confesión algo indirecto, que recordará a todo el mundo tanto el *Hipólito* de Eurípides como la *Fedra* de Racine.

En cualquier caso, creo que el decir la verdad de Creúsa es lo que podríamos llamar un ejemplo de *parresía* personal (por oposición a la política). La *parresía* de Ión toma la forma de una crítica política veraz, mientras que la *parresía* de Creúsa adopta la forma de una acusación veraz contra otro más poderoso que ella, y la de una confesión de la verdad sobre sí misma.

Es la combinación de las figuras parresiásticas de Ión y Creúsa lo que hace posible la total revelación de la verdad al final de la tragedia. En la siguiente escena parresiástica de Creúsa, nadie salvo el dios sabe que el hijo que Creúsa tuvo con Apolo es Ión, del mismo modo en que Ión ignora que Creúsa es su madre y que no es hijo

de Juto. Combinar los dos discursos parresiásticos requiere todavía algunos otros episodios que, desgraciadamente, no tenemos tiempo de analizar. Por ejemplo, hay un interesantísimo episodio en el que Creúsa —creyendo todavía que Ión es hijo natural de Juto— intenta matar a Ión; y cuando Ión descubre esta conjura, intenta matar a Creúsa —una inversión peculiar de la situación del *Edipo.*

Sin embargo, observando el esquema que habíamos bosquejado, podemos ver ahora que la serie de verdad que desciende de Atenas (Erecteo-Creúsa-Ión) es completa al final de la tragedia. Juto, además, es engañado por Apolo hasta el final, pues vuelve a Atenas creyendo todavía que Ión es su hijo natural. Y Apolo no aparece en ningún lugar de la obra: permanece continuamente callado.

Orestes (408 a.C.)[19]

Una última aparición de la palabra «*parresía*» puede hallarse en el *Orestes* de Eurípides —una obra escrita, o al menos representada, en 408 a.C., apenas unos años antes de la muerte de Eurípides, y en un momento de crisis política en Atenas en el que había numerosos debates acerca del régimen democrático—. Este texto es interesante porque constituye el único pasaje en Eurípides en el que la palabra «*parresía*» es empleada en sentido peyorativo. La palabra aparece en el verso 905, y es traducida aquí como «franqueza ignorante».*

19. Tercera lección, 7 de noviembre de 1983.

* La versión castellana traduce «desvergonzada libertad de palabra», como puede verse en el texto citado a continuación. (*N. del t.*)

El texto de la obra en el que aparece la palabra es el relato de un mensajero que llega al palacio real de Argos para contarle a Electra lo que ha sucedido en el tribunal pelasgo, en el juicio de Orestes. Pues, como saben por la *Electra*, Orestes y Electra han matado a su madre, Clitemnestra, y están siendo juzgados por matricidio.

El relato que deseo citar reza así:

> MENSAJERO: Cuando estuvo completa la muchedumbre de los argivos, el heraldo se puso en pie y dijo: «¿Quién desea hablar sobre si Orestes, el matricida, debe morir o no?». Y tras esto se levanta Taltibio, que al lado de tu padre arrasó Frigia. Y pronunció, poniéndose siempre bajo la sombra de los que tienen el poder, un discurso ambiguo. De un lado ensalzó a tu padre, pero no elogió a tu hermano; envolvió en bellas frases palabras malignas, diciendo que había implantado unos usos perversos contra los progenitores. Y dirigía rápidamente la mirada insinuante a los amigos de Egisto. Tal es, en efecto, esa raza: los heraldos brincan siempre en pos del afortunado. Para ellos ése es amigo: cualquiera que domine en la ciudad y esté en los altos cargos.
>
> Después de éste habló el rey Diomedes. Él proponía que no os mataran ni a ti ni a tu hermano, sino que os castigaran con el destierro para cumplir con lo piadoso. Hubo un cierto tumulto: unos aplaudían lo que había dicho, pero otros no lo aprobaban. Y tras él se alza cierto individuo de lengua desenfrenada, fortalecido en su audacia, un argivo sin ser de Argos, un intruso, confiado en el barullo y en la desvergonzada libertad de palabra, capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino. Éste dijo que debían mataros a Orestes y a ti

> lapidándoos. Por lo bajo Tindáreo le sugería las palabras con las que afirmaba que debíais ser ejecutados.
>
> Otro se levantó y dijo lo contrario a éste. No era un hombre de aspecto elegante, pero sí un valiente, que rara vez frecuenta la ciudad y el círculo del ágora, uno que con sus manos cultiva su propio campo —ésos son los únicos que defienden el país—, inteligente cuando está dispuesto a recurrir al diálogo, íntegro y que practica un género de vida irreprochable. Éste pidió que se premiara con una corona a Orestes, hijo de Agamenón, que quiso vengar a su padre, al dar muerte a una mujer perversa y sacrílega, que iba a impedir con su crimen que nadie armara su brazo y dejara su hogar para partir en campaña, con recelo de si los que se quedaban en la patria iban a destruir sus hogares y a corromper a las mujeres de los ausentes. Y a la gente decente les pareció que tenía razón. Ninguno más habló.[20]

Como pueden ver, el relato comienza con una referencia al procedimiento ateniense para los juicios criminales. Cuando todos los ciudadanos están presentes, un heraldo se levanta y grita: «¿Quién desea hablar?». Ése es el derecho ateniense de igualdad de palabra (*isegoría*). Dos oradores hablan entonces, ambos tomados en préstamo de la mitología griega, del mundo homérico. El primer hablante es Taltibio, quien fue uno de los compañeros de Agamenón durante la guerra contra los troyanos; concretamente, su heraldo. A Taltibio le sigue Diomedes —uno de los héroes griegos más famosos,

20. Eurípides, *Orestes*, 884-931.

conocido por su incomparable valentía, su coraje, su habilidad en la batalla, su fuerza física y su elocuencia.

El mensajero caracteriza a Taltibio como a alguien que no es completamente libre, sino que depende de aquellos más poderosos que él. El texto griego afirma que está «bajo el poder del poderoso» («servil a los que tienen el poder»). Hay otras dos obras en las que Eurípides critica este tipo de ser humano, el heraldo. En *Las troyanas*, el propio Taltibio aparece tras haber sido capturada la ciudad de Troya por la armada griega, para decirle a Casandra que va a ser la concubina de Agamenón. Casandra da su respuesta a la noticia del heraldo prediciendo que ella llevará la ruina a sus enemigos. Y, como saben, las profecías de Casandra son siempre verdaderas. Taltibio, no obstante, no cree sus predicciones. Dado que, como heraldo, no sabe lo que es cierto (es incapaz de reconocer la verdad de las palabras de Casandra), se limita a repetir lo que su señor —Agamenón— le manda decir, y cree, sencillamente, que Casandra está loca; y le dice: «Tu mente no está en el lugar adecuado» («No estás en tus cabales»). Y Casandra contesta a esto:

> CASANDRA: ¡Insolente es este esclavo! ¿Por qué tendrán el nombre de heraldos —única maldición común para todos los hombres— estos lacayos de tiranos y ciudades?
>
> ¿Tú afirmas que mi madre va a llegar al palacio de Odiseo? ¿Y dónde está la profecía de Apolo que asegura que morirá aquí mismo, tal como se me ha manifestado?...[21]

21. Eurípides, *Las troyanas*, 424-429.

Y, de hecho, la madre de Casandra, Hécuba, muere en Troya.

En las *Suplicantes* de Eurípides hay también una discusión entre un heraldo sin nombre (que viene de Tebas) y Teseo (que no es exactamente el rey, sino el primer ciudadano de Atenas). Cuando entra el heraldo pregunta: «¿Quién es el rey de Atenas?». Y Teseo le dice que no podrá encontrar al rey de Atenas pues no hay tiranos en la ciudad:

> TESEO: Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos.[22]

Esto provoca una discusión argumentativa sobre qué forma de gobierno es mejor: ¿la monarquía o la democracia? El heraldo alaba el régimen monárquico y critica la democracia por estar sujeta a los caprichos de la muchedumbre. La réplica de Teseo es una alabanza de la democracia ateniense en donde, por estar puestas por escrito las leyes, el pobre y el rico tienen derechos iguales, y donde todo el mundo es libre de hablar en la *ecclesía*:

> TESEO: La libertad consiste en esta frase: «¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?». El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla.[23]

22. Eurípides, *Suplicantes*, 405-408.
23. *Ibid.*, 438-442.

De esta forma, la libertad para hablar es sinónimo de igualdad democrática a ojos de Teseo, y la menciona contra el heraldo, el representante del poder tiránico.

Ya que la libertad reside en la libertad de decir la verdad, Taltibio no puede hablar directa y francamente en el juicio de Orestes, puesto que no es libre, sino que depende de aquellos que son más poderosos que él. Por consiguiente, «habla ambiguamente», utilizando un discurso que significa dos cosas opuestas al mismo tiempo. Le vemos así elogiando a Agamenón (pues era heraldo de Agamenón), pero también condenando a Orestes, hijo de Agamenón (dado que no aprueba sus actos). Temeroso del poder de ambas facciones, y deseando por tanto complacer a todo el mundo, habla de modo ambiguo; pero, puesto que los amigos de Egisto han llegado al poder y reclaman la muerte de Orestes (Egisto, lo recuerdan por *Electra*, fue también asesinado por Orestes), al final Taltibio condena a Orestes.

Sigue a este personaje mitológico negativo uno positivo: Diomedes. Diomedes era famoso como guerrero griego tanto por sus valerosas hazañas como por su magnánima elocuencia, su destreza al hablar y su sabiduría. Al contrario que Taltibio, Diomedes es independiente; dice lo que piensa y propone una solución moderada que no tiene una motivación política: no es una represalia vengativa. Sobre fundamentos religiosos, «para cumplir con lo piadoso», recomienda que Orestes y Electra sean exiliados con el fin de purificar el país de las muertes de Clitemnestra y Egisto, de acuerdo con el

castigo religioso tradicional por asesinato. Pero a pesar del veredicto moderado y razonable de Diomedes, su opinión divide a la asamblea: algunos están de acuerdo, otros no.

Tenemos a continuación otros dos hablantes que se presentan por sí solos. Sus nombres no son mencionados, no pertenecen al mundo mitológico de Homero, no son héroes; pero a partir de la descripción precisa que da de ellos el mensajero que informa, podemos ver que son dos «tipos sociales». El primero (que es simétrico a Taltibio, el mal orador) es esa clase de orador que resulta tan dañina para la democracia. Podemos determinar cuidadosamente sus características específicas.

Su primer rasgo es que tiene «una boca como una fuente que mana»* —lo que traduce la palabra griega «*athuroglóssos*»—. «*Athuroglóssos*» se refiere literalmente a alguien que tiene lengua pero no puerta, lo que supone, por tanto, alguien que no puede cerrar su boca.

La metáfora de la boca, dientes y labios como una puerta que se cierra cuando se está en silencio es muy frecuente en la antigua literatura griega. Aparece en el siglo VI a.C., en las *Elegías* de Teognis, que escribió que hay demasiadas personas gárrulas:

* La versión castellana traduce «de lengua desenfrenada», pero mantenemos aquí la traducción inglesa que utiliza Foucault para no alterar en exceso el desarrollo de su explicación. Además, la traducción del texto de Plutarco citado más adelante conserva esta misma idea de «*athuroglóssos*» como «una boca como una fuente que mana» (véase pág. 96 de este volumen). (*N. del t.*)

> Muchos hombres no tienen para su lengua puertas que cierren bien* y se ocupan de muchas cosas que no les importan; pues con frecuencia es mejor guardar dentro un mal pensamiento y es preferible que salga el bueno que no el malo.**

En el siglo II d.C., en su ensayo *Sobre la charlatanería*, Plutarco escribe también que los dientes son una empalizada o puerta tal que si la lengua «[...] no obedece a la razón ni se refrena cuando tensa las "brillantes riendas", contengamos su impertinencia haciéndole sangre con nuestros mordiscos».[24]

Esta noción de *athuroglóssos*, o de ser *athurostomía* (alguien que tiene una boca sin puerta), se refiere a alguien que es un charlatán incontenible, que no puede permanecer en silencio, y que es propenso a decir cualquier cosa que le viene a la mente. Plutarco compara la locuacidad de tales personas con el mar Negro —que no tiene ni puertas ni barreras para impedir el flujo de sus aguas al Mediterráneo:

> Pues quienes creen que ningún provecho hay para sus dueños en habitaciones sin puerta y bolsas sin atadu-

* Rodríguez Adrados añade en nota al pie: «Véanse expresiones semejantes en Eurípides, *Hipólito*, 882, Sófocles, *Filoctetes*, 188, Aristófanes, *Ranas*, 838, etc. Véase también Hesíodo, *Trabajos y Días*, 719». (*N. del t.*)

** Teognis, *Elegías*, libro I, véanse págs. 422-425, en *Líricos griegos*, vol. II, 3ª ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990. Traducción de Francisco R. Adrados. (*N. del t.*)

24. Plutarco, *Sobre la charlatanería*, 503c.

> ras, pero usan bocas sin cerrojos y sin puertas que afluyen constantemente afuera como la del Ponto, parecen considerar su palabra como la cosa más deshonrosa de todas. Por eso no poseen siquiera credibilidad, a la que aspira todo discurso.[25]

Como pueden ver, el *athuroglóssos* se caracteriza por los dos rasgos siguientes: 1) cuando se tiene «una boca como una fuente que mana», no se pueden distinguir aquellas ocasiones en las que se debería hablar de aquellas en las que se debería permanecer en silencio; o aquello que debe ser dicho de lo que debe quedar sin decir; o las circunstancias y las situaciones en las que se requiere hablar de aquellas en las que se debe permanecer callado. Así, Teognis afirma que la gente gárrula es incapaz de diferenciar cuándo se debe dar voz a buenas o malas noticias, o de deslindar sus propios asuntos de los de otras personas —pues intervienen indiscretamente en las preocupaciones de los demás—. 2) Como señala Plutarco, cuando se es *athuroglóssos* no se repara en el valor del *lógos*, en el discurso racional como medio de lograr el acceso a la verdad. *Athuroglóssos* es, de este modo, casi sinónimo de *parresía* tomada en su sentido peyorativo, y exactamente lo contrario del sentido positivo de la *parresía* (dado que es signo de sabiduría ser capaz de utilizar la *parresía* sin caer en la garrulería del *athuroglóssos*). Uno de los problemas que debe resolver el personaje parresiástico, entonces, es cómo distinguir aquello que debe decirse de aquello

25. *Ibid.*

que debe callarse. No todo el mundo puede trazar tal distinción, como ilustra el siguiente ejemplo.

En su tratado *Sobre la educación de los hijos*, Plutarco proporciona una anécdota de Teócrito, un sofista, como ejemplo de *athuroglóssos* y de las desgracias provocadas por el habla desmedida. El rey de los macedonios, Antígono, envió un mensajero a Teócrito pidiéndole que fuera a su corte para entablar una discusión. Sucedió que el mensajero que envió era su cocinero mayor, Eutropiano. El rey Antígono había perdido, además, un ojo en un combate, de modo que era tuerto. Ahora bien, a Teócrito no le agradó oír de Eutropiano, el cocinero del rey, que tenía que ir a visitar a Antígono; así que le dijo al cocinero: «Sé bien que quieres servirme crudo al Cíclope»[26] —ridiculizando así la desfiguración del rey y la profesión de Eutropiano—. A lo que el cocinero replicó: «Pues bien, perderás la cabeza y pagarás la pena por tu charlatanería (*athurostomía*) y locura».[27] Y cuando Eutropiano informó del comentario de Teócrito al rey, éste envió a que le dieran muerte.

Como veremos en el caso de Diógenes, un filósofo verdaderamente refinado y valiente puede utilizar la *parresía* contra un rey; sin embargo, en el caso de Teócrito, su franqueza no es *parresía*, sino *athurostomía*, puesto que bromear sobre la desfiguración de un rey o sobre la profesión de un cocinero no tiene una significación filosófica digna de atención. *Athuroglóssos* o

26. Plutarco, *Sobre la educación de los hijos*, 11c.
27. *Ibid.*

athurostomía es, pues, el primer rasgo del tercer orador de la narración del juicio de Orestes.

Su segundo rasgo es que es *ischuon fraséi* —«fortalecido en su audacia»—. La palabra «*ischuon*» indica la fuerza de alguien, normalmente la fuerza física que permite a uno superar a los demás en la competición. De manera que ese hablante es fuerte, pero es fuerte *frasein* —lo que significa que no es fuerte gracias a su razón, o a su habilidad retórica para hablar, o a su habilidad para pronunciar la verdad, sino únicamente porque es arrogante—. Es fuerte sólo por su descarada arrogancia.

Una tercera característica: «Un argivo sin ser de Argos». No es nativo de Argos, sino que procede de alguna otra parte y ha sido integrado en la ciudad. La expresión «*enankasmenos*» se refiere a alguien que ha sido impuesto como ciudadano a los miembros de la ciudad por la fuerza o por medios deshonrosos —lo que se traduce como «a dedo» («*a mere cat's paw*»).

Su cuarto rasgo lo proporciona la frase «Confiado en el barullo». Confía en *thorubos*, que se refiere al ruido hecho por una voz fuerte, por un grito, un clamor o un escándalo. Cuando, por ejemplo, en la batalla, los soldados gritan con el fin de aumentar su propio valor o de asustar al enemigo, los griegos utilizan la palabra «*thorubos*». O el ruido tumultuoso de una asamblea multitudinaria cuando grita la gente, que era llamado «*thorubos*». De modo que el tercer orador no confía en su habilidad para formular un discurso articulado, sino sólo en su habilidad para generar una reacción emocional en su auditorio mediante la fuerza y el volumen de

su voz. Esta relación directa entre la voz y el efecto emocional que produce en la *ecclesía* se opone así al sentido racional del habla articulada.

La última característica del tercer hablante (negativo) es que, además, deposita su confianza en la *kamathei parresía* —«desvergonzada libertad de palabra ("*parresía*")»—. La frase «*kamathei parresía*» repite la expresión «*athuroglóssos*», pero con sus implicaciones políticas. Aunque este hablante ha sido impuesto a los ciudadanos, posee aun así la *parresía* como un derecho cívico formal garantizado por la constitución ateniense. Lo que designa su *parresía* como *parresía* en su sentido peyorativo o negativo es, sin embargo, que carece de *mathêsis* —conocimientos o sabiduría—. Para que la *parresía* tenga efectos políticos positivos, debe estar vinculada ahora a una buena educación, a la *paideia* o a la *mathêsis*. Sólo entonces será la *parresía* algo más que *thorubos* o puro ruido vocal. Cuando los hablantes utilizan la *parresía* sin *mathêsis*, cuando utilizan la *kamathei parresía*, la ciudad es conducida a terribles situaciones.

Pueden recordar una observación parecida de Platón, en su *Carta VII* (336b), referida a la falta de *mathêsis*. Explica Platón aquí que Dión no pudo tener éxito con su empresa en Sicilia (a saber, hacer de Dionisio un gobernante de una gran ciudad y un filósofo afecto a la razón y la justicia) por dos razones. La primera es que algún daimon o espíritu maligno pudo haber estado celoso y desear venganza. Y, en segundo lugar, Platón explica que la ignorancia estalló en Sicilia. Y de la ignorancia dice Platón que es el suelo en el que «[...] echan raíces todos los males, y crecen y a continuación

producen un fruto amarguísimo a quienes los engendraron».[28]

Las características del tercer hablante —un cierto tipo social que emplea la *parresía* en su sentido peyorativo— son, por tanto, éstas: es violento, apasionado, un extranjero para la ciudad, carente de *mathêsis* y, por tanto, peligroso.

Llegamos ahora al cuarto y último hablante en el juicio de Orestes. Es análogo a Diomedes: lo que Diomedes era en el mundo homérico, lo es este último orador en el mundo político de Argos. Es una ejemplificación del *parresiastés* positivo como «tipo social» y tiene los siguientes rasgos.

El primero es que «no era un hombre de aspecto elegante, pero sí un valiente». Al contrario que una mujer, no es agradable de contemplar, sino un «hombre viril», es decir, un hombre valiente. Para los griegos, el valor es una cualidad viril que se dice que las mujeres no poseen.

En segundo lugar, es de esa clase de hombres «que rara vez frecuenta la ciudad y el círculo del ágora». Este representante del uso positivo de la *parresía* no es, pues, la clase de político profesional que pasa la mayor parte de su tiempo en el ágora —el lugar donde la gente, la asamblea, se reunía para la discusión política y el debate—. Ni es una de esas personas pobres que, sin ningún otro medio de vida, vendría al ágora con el fin de recibir las sumas de dinero dadas a aquellos que toman parte en la *ecclesía*. Toma parte en la asamblea

28. Platón, *Carta VII*, 336b. Véase *Leyes*, 688 c.

sólo para participar en decisiones importantes en momentos críticos. No vive de la política por la política.

En tercer lugar, es un *autourgos* —«uno que con sus manos trabaja el campo»—. La palabra «*autourgos*» se refiere a alguien que trabaja su propia tierra. La palabra indica una categoría social específica: ni el gran terrateniente ni el campesino, sino el propietario que vive y trabaja con sus propias manos en su propia hacienda, a veces con la ayuda de unos pocos sirvientes o esclavos. Tales propietarios —que pasan la mayor parte de su tiempo trabajando los campos y supervisando el trabajo de sus sirvientes— eran muy alabados por Jenofonte en su *Economicus* (cap. V). Lo que resulta más interesante en el *Orestes* es que Eurípides pone de relieve la competencia política de tales propietarios mencionando tres aspectos de su carácter.

El primero es que siempre desean marchar a la guerra y luchar por la ciudad, lo que hacen mejor que ningún otro. Por supuesto, Eurípides no da ninguna explicación racional de por qué esto debería ser así; pero si nos remitimos al *Economicus* de Jenofonte, donde se describe al *autourgos*, allí se proporcionan algunas razones.[29] La explicación principal es que el propietario que trabaja su propia tierra está, naturalmente, muy interesado en la defensa y la protección de las tierras del país, a diferencia de los tenderos y de las personas que, viviendo en la ciudad, no poseen su propia tierra, y de ahí que no se preocupen tanto de si el enemigo saquea los campos. Pero aquellos que trabajan como granjeros

29. Jenofonte, *Economicus*, cap. V.

no pueden, sencillamente, tolerar la idea de que el enemigo pueda destrozar las granjas, quemar los cultivos, matar los rebaños y las manadas, etc.; y de ahí que sean mejores luchadores.

En segundo lugar, el *autourgos* es «inteligente cuando está dispuesto a recurrir al diálogo», es decir, es capaz de utilizar el lenguaje para proponer buenos consejos para la ciudad. Como explica Jenofonte,[30] tales propietarios están habituados a dar órdenes a sus sirvientes, y a tomar decisiones sobre lo que debe hacerse en circunstancias diversas. Así que no sólo son buenos soldados, sino que son además buenos líderes. De ahí que, cuando hablan en la *ecclesía*, no utilicen *thorubos*; sino que lo que dicen es importante, razonable y constituye un buen consejo.

Por añadidura, el último orador es un hombre de integridad moral: «Íntegro y que practica un género de vida irreprochable» (v. 923).

Una última cuestión sobre el *autourgos* es ésta: mientras que el hablante anterior deseaba que Electra y Orestes murieran lapidados, este propietario no sólo reclama la absolución para Orestes, sino que cree que Orestes debería ser «honrado con coronas» por lo que ha hecho. Para comprender la significación de la afirmación del *autourgos*, necesitamos darnos cuenta de que lo que está en juego en el juicio de Orestes para la audiencia ateniense —que vive inmersa en la guerra del Peloponeso— es la cuestión de la guerra o la paz: ¿será la decisión relativa a Orestes una decisión agresi-

30. *Ibid.*, cap. XXI.

va que implantará la continuación de las hostilidades en la guerra, o implantará la decisión la paz? La propuesta del *autourgos* de la absolución simboliza el deseo de paz. Pero afirma también que Orestes debería ser coronado por matar a Clitemnestra, pues ésta «iba a impedir con su crimen que nadie armara su brazo y dejara su hogar para partir en campaña, con recelo de si los que se quedaban en la patria iban a destruir sus hogares y a corromper a las mujeres de los ausentes».[31] Debemos recordar que Agamenón fue asesinado por Egisto nada más volver a casa de la guerra de Troya; y es que mientras él combatía al enemigo lejos de casa, Clitemnestra estaba viviendo en adulterio con Egisto.

Podemos ver ahora el contexto histórico y político preciso de esta escena. El año de la producción de la tragedia es 408 a.C., momento en el que la rivalidad entre Atenas y Esparta en la guerra del Peloponeso era todavía muy aguda. Las dos ciudades habían estado luchando para entonces durante veintitrés largos años, con breves períodos intermitentes de tregua. En el año 408 a.C., tras varias derrotas amargas y ruinosas en 413, Atenas había recobrado parte de su poderío naval. Pero en tierra la situación no era buena, y Atenas era vulnerable a la invasión espartana. Sin embargo, Esparta hizo varias ofertas de paz a Atenas, hasta el punto de que la cuestión de continuar la guerra o firmar la paz fue vehementemente discutida.

En Atenas, el partido democrático estaba a favor de la guerra por razones económicas que están bastante

31. Eurípides, *Orestes*, 927-930.

claras, pues el partido era mantenido generalmente por mercaderes, tenderos, hombres de negocios, y aquellos que estaban interesados en la expansión imperialista de Atenas. El partido conservador aristocrático estaba a favor de la paz, ya que obtenía su mantenimiento de los terratenientes y otros que deseaban una coexistencia pacífica con Esparta, así como una constitución ateniense que fuera más cercana, en algunos aspectos, a la constitución espartana.

El líder del partido democrático era Cleofón —que no era nativo de Atenas, sino un extranjero que se había registrado como ciudadano—. Orador habilidoso e influyente, fue retratado de manera infame en vida y por sus propios contemporáneos (por ejemplo, se decía que no era lo bastante valiente como para convertirse en soldado, que, al parecer, representaba el papel pasivo en sus relaciones sexuales con otros hombres, etc.). Ven, así, que todas las características del tercer orador, el *parresiastés* negativo, pueden ser atribuidas a Cleofón.

El líder del partido conservador era Terámenes, que quería volver a una constitución ateniense del siglo VI que implantaría una oligarquía moderada. Siguiendo su propuesta, los principales derechos civiles y políticos habrían sido reservados a los propietarios de tierras. Los rasgos del *autourgos*, el *parresiastés* positivo, corresponden por tanto a Terámenes.

De modo que una de las cuestiones claramente presentes en el juicio de Orestes es la cuestión que estaba siendo debatida entonces por los partidos democrático y conservador acerca de si Atenas debía continuar la guerra con Esparta u optar por la paz.

LA «PROBLEMATIZACIÓN» DE LA *PARRESÍA* EN EURÍPIDES

En el *Ión* de Eurípides, escrito diez años antes que el *Orestes*, alrededor de 418 a.C., la *parresía* era presentada como si tuviera únicamente un sentido o valor positivo. Y, como vimos, era tanto la libertad de decir lo que se tiene en mente como un privilegio conferido a los primeros ciudadanos de Atenas —un privilegio del que Ión deseaba disfrutar—. El *parresiastés* decía la verdad precisamente porque era un buen ciudadano, era de buena cuna, tenía una relación respetuosa con la ciudad, con la ley y con la verdad. Y para Ión, el problema era que, con el fin de asumir el papel parresiástico que le correspondía por naturaleza, debía ser revelada la verdad sobre su nacimiento. Pero, puesto que Apolo no deseaba revelar esa verdad, Creúsa tuvo que revelar su nacimiento utilizando la *parresía* contra el dios en una acusación pública. Y de este modo fue establecida la *parresía* de Ión, fue fundada en el suelo ateniense, en el juego entre dioses y mortales. Así que no había «problematización» del *parresiastés* como tal en esta primera concepción.

En *Orestes*, sin embargo, hay una ruptura en la *parresía* misma entre sus sentidos positivo y negativo; y el problema de la *parresía* se da exclusivamente en el campo de los papeles parresiásticos humanos. Esta crisis de la función de la *parresía* tiene dos aspectos principales.

El primero se refiere a la cuestión: «¿Quién tiene derecho a utilizar la *parresía*?». ¿Es suficiente con aceptar simplemente la *parresía* como un derecho civil de acuerdo con el que todos y cada uno de los ciudadanos pue-

dan hablar en la asamblea si lo desean y en el momento en que lo deseen? ¿O debería estar garantizada la *parresía* exclusivamente a algunos ciudadanos, de acuerdo con su estatus social o sus virtudes personales? Hay una discrepancia entre un sistema igualitario que permite a todo el mundo utilizar la *parresía*, y la necesidad de escoger de entre los ciudadanos a aquellos que son capaces (a causa de sus cualidades sociales o personales) de utilizar la *parresía* de tal modo que beneficie verdaderamente a la ciudad. Y esta discrepancia genera la emergencia de la *parresía* como una cuestión problemática, pues a diferencia de la *isonomía* (la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) y de la *isegoría* (el derecho legal, dado a todo el mundo, de decir su propia opinión), la *parresía* no estaba definida claramente en términos institucionales. No había ninguna ley, por ejemplo, que protegiera al *parresiastés* de posibles represalias o castigos por lo que dijera. Había, además, un problema en la relación entre *nómos* y *alétheia*: ¿cómo es posible darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad? Hay leyes formales del razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad.

El segundo aspecto de la crisis relativa a la función de la *parresía* tiene que ver con la relación de la *parresía* con la *mathêsis*, con el conocimiento y con la educación —lo que significa que la *parresía* en sí misma y por sí misma no es ya considerada adecuada para revelar la verdad—. La relación del *parresiastés* con la verdad no puede ya ser establecida simplemente por pura franqueza o coraje absoluto, pues la relación requiere ahora

educación o, más en general, algún tipo de formación personal. Pero el tipo exacto de formación personal o de educación necesitado es también un problema (y es contemporáneo al problema de la sofística). En *Orestes*, da más bien la impresión de que la *mathêsis* requerida no es tanto aquella de la concepción socrática o platónica, sino la clase de experiencia que lograría un *autourgos* a lo largo de su propia vida.

Empezamos a vislumbrar que la crisis que afecta a la *parresía* es un problema relativo a la verdad: pues el problema es el de reconocer quién es capaz de decir la verdad dentro de los límites de un sistema institucional en el que todo el mundo tiene el mismo derecho a dar su propia opinión. La democracia, por sí misma, no es capaz de determinar quién tiene las cualidades específicas que le permiten decir la verdad (y, por tanto, quién poseería el derecho de decir la verdad). La *parresía*, como actividad verbal, como pura franqueza al hablar, tampoco basta para revelar la verdad, ya que la *parresía* negativa, el atrevimiento ignorante, puede ser también el resultado.

La crisis de la *parresía*, que emerge en el cruce de caminos de una interrogación sobre la democracia y una interrogación sobre la verdad, da origen a la problematización de algunas relaciones, hasta ahora aproblemáticas, entre libertad, poder, democracia, educación y verdad en Atenas a finales del siglo V. Desde el problema previo de lograr el acceso a la *parresía* a pesar del silencio del dios, nos desplazamos a la problematización de la *parresía*, es decir, la *parresía* misma se vuelve problemática, se quiebra en su interior.

No pretendo dar a entender que la *parresía*, como noción explícita, emerge en este momento de crisis —como si los griegos no hubieran tenido previamente ninguna idea coherente sobre la libertad de hablar, o sobre el valor de la libertad de palabra—. Lo que quiero decir es que hay una nueva problematización de las relaciones entre la actividad verbal, la educación, el poder y las instituciones políticas existentes, que señala una crisis en el modo en que es entendida la libertad de palabra en Atenas. Y esta problematización requiere un nuevo modo de ocuparse de ella, y de formular preguntas acerca de estas relaciones.

He subrayado este punto, al menos, por las siguientes razones metodológicas. Desearía distinguir entre la «historia de las ideas» y la «historia del pensamiento». La mayoría de las veces un historiador de las ideas intenta determinar cuándo aparece un concepto específico, y ese momento es identificado a menudo con la aparición de una nueva palabra. Pero lo que yo trato de hacer como historiador del pensamiento es algo diferente. Intento analizar la forma en que las instituciones, las prácticas, los hábitos y los comportamientos llegan a ser un problema para la gente que se ha comportado de unos modos concretos, que tiene cierto tipo de hábitos, que se ocupa en cierto tipo de prácticas, y que pone en funcionamiento cierta clase de instituciones. La historia de las ideas implica el análisis de una noción desde su nacimiento, a través de su desarrollo, y en el conjunto de otras ideas que constituyen su contexto. La historia del pensamiento es el análisis del modo en que un campo aproblemático de experiencia, o un conjun-

to de prácticas que eran aceptadas sin cuestionarlas, que eran familiares y sin discusión, se convierte en un problema, genera discusión y debate, incita nuevas reacciones, y produce una crisis en el comportamiento, los hábitos, las prácticas y las instituciones previamente silenciosos. La historia del pensamiento, entendida de este modo, es la historia de la manera en que la gente empieza a ocuparse de algo, de la manera en que se han llegado a preocupar por esto o aquello, por ejemplo, por la locura, el crimen, el sexo, ellos mismos o la verdad.

III. LA *PARRESÍA* Y LA CRISIS DE LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS[1]

Desearía hoy completar lo que comencé la última vez sobre la *parresía* y la crisis de las instituciones democráticas en el siglo IV a.C.; y después me gustaría trasladarme al análisis de otra forma de *parresía*, a saber, la *parresía* en el campo de las relaciones personales (con uno mismo y con los otros), o la *parresía* y el cuidado de sí.

La crítica explícita de los hablantes que utilizan la *parresía* en su sentido negativo llegó a ser un lugar común en el pensamiento político griego desde la guerra del Peloponeso; y surgió un debate acerca de las relaciones de la *parresía* con las instituciones democráticas.[2] El problema era, planteado en términos muy generales, el siguiente. La democracia está fundada por una *politeia*, una constitución, en la que el *demos*, el pueblo, ejerce el poder, y en la que cada uno es igual ante la ley. Tal constitución, sin embargo, está condenada

1. Cuarta lección, 14 de noviembre de 1983.

2. Véase Robert J. Bonner, *Aspects of Athenian Democracy*, 1933 (cap. IV: «Freedom of Speech»); A. H. M. Jones, «The Athenian Democracy and its Critics», en *Athenian Democracy*, 1957, págs. 41-72; Giuseppe Scarpat, *Parrhesia*, págs. 38-57.

a otorgar igual lugar a todas las formas de *parresía*, incluso a la peor. A causa de que la *parresía* es otorgada incluso a los peores ciudadanos, la poderosa influencia de oradores malos, inmorales o ignorantes puede conducir a los ciudadanos a la tiranía, o puede, en otro caso, poner en peligro la ciudad. De ahí que la *parresía* pueda ser peligrosa para la democracia misma. Visto así, este problema parece coherente y familiar, pero para los griegos el descubrimiento de este problema, de una antinomia necesaria entre *parresía* —libertad de palabra— y democracia, inauguró un largo y apasionado debate acerca de la naturaleza precisa de las peligrosas relaciones que parecían existir entre democracia, logos, libertad y verdad.

Debemos tener en cuenta el hecho de que conocemos una parte de la discusión mucho mejor que la otra, por la sencilla razón de que la mayoría de los textos de este período que se han conservado proceden de escritores que estaban todos ellos asociados, más o menos directamente, con el partido aristocrático o, al menos, recelosos de las instituciones democráticas o radicalmente democráticas. Desearía citar algunos de estos textos como ejemplos del problema que estamos examinando.

El primero es un libelo ultraconservador, ultraaristocrático sobre la constitución democrática ateniense, escrito probablemente durante la segunda mitad del siglo V. Durante mucho tiempo este libelo fue atribuido a Jenofonte, pero ahora los eruditos están de acuerdo en que esa atribución no es correcta, y los clasicistas angloamericanos tienen incluso un divertido apodo para este Pseudo-Jenofonte, el anónimo autor de este libelo.

Le llaman el «Viejo Oligarca». Este texto debe de proceder de uno de esos círculos aristocráticos o sociedades políticas que estaban tan activos en Atenas a finales del siglo V. Tales círculos fueron muy influyentes en la revolución antidemocrática del 411 a.C., durante la guerra del Peloponeso.

El libelo adopta la forma de un paradójico encomio o panegírico —un género muy familiar para los griegos—. Se supone que el escritor es un demócrata ateniense que se centra en algunas de las más obvias imperfecciones, defectos, tachas, fallos, etc., de las instituciones democráticas y de la vida política atenienses; y alaba esas imperfecciones como si fueran cualidades con las consecuencias más positivas. El texto carece por completo de auténtico valor literario, pues el autor es más agresivo que ingenioso, pero la tesis principal que se halla en la raíz de la mayoría de las críticas de las instituciones democráticas atenienses puede encontrarse en él, y es representativa, creo yo, de este tipo de actitud radicalmente aristocrática.

Esta tesis aristocrática es la siguiente. El *demos*, el pueblo, es la mayoría. Puesto que es la mayoría, el *demos* está compuesto además de los más corrientes y, en realidad, incluso de los peores ciudadanos. Por tanto, el *demos* no puede estar formado por los mejores ciudadanos. Y así, lo que es mejor para el *demos* no puede ser lo que es mejor para la *pólis*, para la ciudad. Con este argumento general como trasfondo, el «Viejo Oligarca» alaba irónicamente las instituciones democráticas atenienses; hay algunos pasajes extensos que caricaturizan la libertad de palabra:

Podría decir alguno que no se les debería permitir a todos hablar en la Asamblea por turno ni ser miembros del Consejo, sino a los más capacitados y a los hombres mejores. Pero, incluso en este punto, toman la mejor decisión permitiendo que hablen también las personas de baja condición. Naturalmente, si las personas importantes hablaran y fueran miembros del Consejo, sería bueno para los de su misma clase, mas no lo sería para los partidarios del pueblo. Al hablar, en cambio, ahora cualquiera que se levante, una persona de baja condición procura lo bueno para sí y para los de su misma clase. Se podría argumentar: «Pero ¿qué bien puede proponer para sí o para el pueblo semejante persona?». Con todo, ellos opinan que la ignorancia, la bajeza y la buena intención de ese hombre les es más ventajosa que la excelencia, la sabiduría y la malevolencia del hombre importante. Realmente el país no será el mejor con semejantes instituciones, pero la democracia se mantendrá así mejor. En efecto, el pueblo no quiere ser esclavo, aunque el país sea bien gobernado, sino ser libre y mandar, y poco le importa el mal gobierno, pues de aquello por lo que tú piensas que no está bien gobernado, el propio pueblo saca fuerza de ello y es libre. Mas si buscas un buen gobierno, verás, primero, a los más capacitados establecer las leyes; después, a las personas importantes reprimiendo a los de baja condición, decidiendo en consejo sobre el país y no permitiendo a hombres exaltados ser miembros del Consejo ni hablar ni celebrar asambleas. Como consecuencia de estas excelentes medidas, muy pronto el pueblo se verá abocado a la esclavitud.[3]

3. Pseudo-Jenofonte, *La república de los atenienses*, cap. 1, párr. 6-9.

Desearía ahora pasar a otro texto que presenta una posición mucho más moderada. Es un texto escrito por Isócrates a mediados del siglo IV; e Isócrates se refiere muchas veces a la noción de *parresía* y al problema de la libertad de palabra en una democracia. Al comienzo de su gran discurso, *Sobre la paz*, escrito en 355 a.C., Isócrates compara la actitud del pueblo ateniense al recibir consejo sobre sus negocios privados cuando consultan a individuos razonables, bien instruidos, con el modo en que ese pueblo considera el consejo cuando trata de asuntos públicos y actividades políticas:

> [...] cuando tomáis una resolución sobre vuestros asuntos particulares, buscáis como consejeros a quienes son más inteligentes que vosotros mismos, pero cuando os reunís en asamblea a favor de la ciudad, desconfiáis de tales consejeros y los aborrecéis. Rodeáis de elogios, en cambio, a los peores de cuantos suben a la tribuna y pensáis que son más útiles al pueblo los embriagados que los sobrios, los necios que los inteligentes, los que se reparten los fondos estatales que quienes sostienen un servicio público con sus fortunas particulares. Por eso hay que sorprenderse si alguno espera que la ciudad mejore utilizando tales consejeros.[4]

Pero los atenienses no sólo escuchan a los oradores más depravados; ni siquiera están deseando oír a oradores verdaderamente buenos, pues les niegan la posibilidad de ser escuchados:

4. Isócrates, *Sobre la paz*, párr. 13.

> [...] Veo que vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores, sino que a unos les prestáis atención, y de otros, en cambio, ni soportáis la voz. Y no hacéis nada sorprendente. Pues ya antes solíais expulsar a todos menos a quienes hablaban de acuerdo con vuestros deseos.[5]

Esto es importante porque, como pueden ver, la diferencia entre el buen y el mal orador no reposa fundamentalmente en el hecho de que uno dé buen consejo mientras que el otro lo da malo. La diferencia reposa en lo siguiente: los oradores depravados, que son aceptados por el pueblo, sólo dicen lo que el pueblo desea oír. De ahí que Isócrates llame a tales oradores «aduladores». El orador honesto, al contrario, tiene la capacidad de enfrentarse al *demos* y es lo bastante valiente como para hacerlo. Tiene un papel crítico y pedagógico que desempeñar, el cual requiere que intente transformar la voluntad de los ciudadanos hasta el punto de que sirva a los mejores intereses de la ciudad. Esta oposición entre la voluntad del pueblo y los mejores intereses de la ciudad es fundamental para la crítica que hace Isócrates de las instituciones democráticas de Atenas. Y concluye que porque no es siquiera posible ser escuchado en Atenas si uno no repite como un loro la voluntad del *demos*, hay democracia —lo que es algo bueno— pero los únicos hablantes parresiásticos o francos que quedan y que tienen un auditorio son «oradores temerarios» y «poetas cómicos»:

5. *Ibid.*, párr. 3.

> Yo sé que es difícil oponerse a vuestro pensamiento, y que, aunque estemos en una democracia, no existe libertad de expresión salvo aquí, para los insensatos que no piensan en vosotros y, en el teatro, para los autores de comedias.[6]

De ahí que la *parresía* auténtica, la *parresía* en su sentido positivo, crítico, no exista donde existe la democracia.

En el *Areopagítico* (355 a.C.), Isócrates traza un conjunto de distinciones que expresan de forma similar esta idea general de la incompatibilidad de la verdadera democracia y la *parresía* crítica. Compara las antiguas constituciones de Solón y de Clístenes con la presente vida política de los atenienses, y alaba los anteriores sistemas políticos porque proporcionaron a Atenas democracia, libertad, felicidad e igualdad ante la ley. Afirma, sin embargo, que todas estas características positivas de la vieja democracia han sido pervertidas en la actual democracia ateniense. La democracia se ha convertido en falta de autocontrol; la libertad se ha convertido en ausencia de la ley; la felicidad se ha convertido en la libertad de hacer lo que a uno le plazca, y la igualdad ante la ley se ha convertido en *parresía*.[7] La *parresía*, en este texto, tiene sólo un sentido negativo, peyorativo. Así que,

6. *Ibid.*, párr. 14. A propósito de la *parresía* cómica, escribe Werner Jaeger: «En la comedia halló el exceso de libertad, por decirlo así, su antídoto. Se superó a sí misma y extendió la libertad de palabra, la *parrhesia* aun a las cosas e instancias que incluso en las constituciones más libres son consideradas como *tabú* [...] La función censora pertenecía, en Atenas, a la comedia». *Paideia*, Madrid, FCE, 1996, págs. 330-331.

7. Isócrates, *Areopagítico*, párr. 20.

como pueden ver, hay en Isócrates una constante valoración positiva de la democracia en general, pero emparejada a la afirmación de que es imposible disfrutar al tiempo de la democracia y la *parresía* (entendida en su sentido positivo). Además, existe en Isócrates la misma desconfianza en los sentimientos, opiniones y deseos del *demos* que habíamos encontrado, de forma más radical, en el libelo del «Viejo Oligarca».

Un tercer texto que desearía examinar procede de la *República* de Platón, en el que Sócrates explica cómo surge y se desarrolla la democracia. Cuenta a Adimanto que:

> Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo.[8]

Sócrates pregunta entonces: «¿Cuál es el carácter de este nuevo régimen?». Y dice del pueblo en una democracia:

> ¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana? [...] Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.[9]

8. Platón, *República*, 557a.
9. *Ibid.*, 557b.

Lo que resulta interesante de este texto es que Platón no culpa a la *parresía* por otorgar a todo el mundo la posibilidad de influir en la ciudad, incluidos los peores ciudadanos. Para Platón, el peligro principal de la *parresía* no es que lleve a malas decisiones en el gobierno, o que proporcione los medios para que algún ignorante o líder corrupto logre poder, para que llegue a ser un tirano. El peligro principal de la libertad y de la libertad de palabra en una democracia es el que resulta cuando todos y cada uno tienen su propia forma de vida, su propio estilo de vida.* Pues entonces no puede haber *lógos* común, ni unidad posible para la ciudad. Siguiendo el principio platónico de que hay una relación análoga entre el modo en que se comporta un ser humano y el modo en que es gobernada una ciudad, entre la organización jerárquica

* En un magnífico ensayo sobre la filosofía práctica en la Grecia clásica, Salvador Mas compara con precisión la concepción de la *pólis* de Aristóteles con ésta de Platón que trata aquí Foucault: «Aristóteles, testigo presencial del fracaso espartano y ateniense, no considera ni posible ni deseable la unificación y homogeneización total pretendida por Platón, y desde esta perspectiva criticará la *pólis* ideal de su maestro, porque para él la *pólis* es por naturaleza un *plêthos*, una multitud y una diversidad de ciudadanos. Siguiendo la línea de pensamiento platónica, la ciudad acabaría convirtiéndose en una familia, incluso (de manera muy hobbesiana) en un único individuo; mientras que para el Estagirita la *pólis* necesita una multiplicidad de hombres de desigual estatus y está compuesta de disimilares: varones, mujeres, esclavos, hombres de diferentes clases profesionales y sociales. Aristóteles admite como deseable la diversidad, de aquí que su problema [...] sea el de las estrategias para conseguir el equilibrio y la estabilidad de esta diversidad». Mas Torres, S., *Éthos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003. (*N. del t.*)

de las facultades de un ser humano y la relación constitucional de la *pólis*, pueden ver muy bien que si, en la ciudad, cada uno se comporta tal y como desea, con cada persona siguiendo su propia opinión, su propia voluntad o deseo, entonces hay en la ciudad tantas constituciones, tantas pequeñas ciudades autónomas como ciudadanos haciendo lo que les place. Como pueden ver, Platón considera además la *parresía* no sólo como la libertad de decir cualquier cosa que uno desee, sino como algo vinculado con la libertad de hacer cualquier cosa que uno quiera. Es una forma de anarquía que implica la libertad de elegir el propio estilo de vida sin limitación alguna.

Bien, hay muchas otras cosas que decir acerca de la problematización política de la *parresía* en la cultura griega, pero creo que podemos comentar dos aspectos principales de esta problematización durante el siglo IV.

En primer lugar, como queda claro en el texto de Platón, por ejemplo, el problema de la libertad de palabra se relaciona cada vez más con la elección de existencia, con la elección del modo de vida de uno. La libertad en la utilización del *lógos* se torna, cada vez más, libertad en la elección del *bíos*. Y, como resultado, la *parresía* es vista cada vez más como una actitud personal, una cualidad personal, como una virtud que es útil para la vida política de la ciudad, en el caso de la *parresía* positiva o crítica, o como un peligro para la ciudad, en el caso de la *parresía* negativa, peyorativa. En Demóstenes, por ejemplo, se pueden encontrar cierto número de referencias a la *parresía*,[10] pero la *parresía* es nombrada

10. Véase Demóstenes, *Oraciones*, 4, 51; 6, 31; 9, 3; 58, 68.

normalmente como una cualidad personal, y no como un derecho institucional. Demóstenes no busca ni pone en cuestión las garantías institucionales para la *parresía*, sino que insiste en el hecho de que él, como ciudadano particular, utilizará la *parresía* porque debe decir con atrevimiento la verdad acerca de las malas políticas de la ciudad, y afirma que haciéndolo corre un gran riesgo, pues es peligroso para él hablar libremente, dado que los atenienses son muy reacios a aceptar ninguna crítica en la Asamblea.

En segundo lugar, podemos observar otra transformación en la problematización de la *parresía*: la *parresía* está cada vez más vinculada a otra forma de institución política, a saber, la monarquía. La libertad de palabra debe ahora ser utilizada contra el rey. Pero, obviamente, en tal situación monárquica, la *parresía* depende mucho más de las cualidades personales tanto del rey (quien debe escoger aceptar o rechazar la utilización de la *parresía*) como de los consejeros del rey. La *parresía* no es ya un derecho o un privilegio institucional —como en una ciudad democrática—, sino que es más bien una actitud personal, la elección de un *bíos*. Esta transformación es evidente, por ejemplo, en Aristóteles. La palabra «*parresía*» es rara vez utilizada por Aristóteles, pero aparece en cuatro o cinco lugares.[11] No hay, sin embargo, ningún análisis del concepto de *parresía* en conexión con institución política alguna, ya que cuando aparece la palabra, es siempre bien en relación con

11. Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1124b29, 1165a29; *Política*, 1313b15; *Retórica*, 1382b20; *Ret. Al.*, 1432b18.

la monarquía, bien como una característica personal del carácter ético, moral. En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles ofrece un ejemplo de *parresía* positiva, crítica, en el gobierno tiránico de Pisístrato. Como saben, Aristóteles considera a Pisístrato un tirano humano y benévolo, cuyo gobierno fue muy fructífero para Atenas. Proporciona el estagirita el siguiente relato de cómo Pisístrato se encontró con un pequeño propietario, tras haber decretado un impuesto del 10% sobre todos los productos:

> Cuando Pisístrato hacía una salida de este tipo, dicen que sucedió aquello con el que labraba en el Himeto un campo llamado después *lugar inmune*: vio a uno que cavaba y trabajaba en un puro pedregal, y sorprendido mandó a su esclavo a preguntar qué producía aquel lugar; y él dijo: «Sólo males y dolores, y de estos males y dolores Pisístrato debe percibir el diezmo». El hombre respondió sin conocerlo, y Pisístrato sintiendo agrado por su franqueza (*parresía*) y por su amor al trabajo lo hizo exento de todo impuesto.[12]

De modo que la *parresía* aparece aquí en la situación monárquica.

La palabra es utilizada por Aristóteles también en la *Ética nicomaquea* (Libro IV, 1124b28), no para caracterizar una institución o una práctica políticas, sino como un rasgo del hombre magnánimo, el *megalopsychos*. Algunas de las otras características del hombre magnánimo están más o menos relacionadas con el carácter y la

12. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XVI, 5-6.

actitud parresiásticos. Por ejemplo, el *megalopsychos* es valiente, pero no es alguien que ame el peligro tanto que corra a saludarlo. Su valor es racional (1124b7-9). Prefiere la *aletheia* a la *doxa*, la verdad a la opinión. No le gustan los aduladores y, puesto que desprecia a otros hombres, es «atrevido y franco» (1124b28). Utiliza la *parresía* para decir la verdad porque es capaz de reconocer los defectos de otros: es consciente de su propia diferencia respecto a ellos, de su propia superioridad. De manera que pueden ver que para Aristóteles o bien la *parresía* es una cualidad ético-moral, o se refiere a la libertad de palabra en tanto que dirigida a un monarca. Paulatinamente, estas características personales y morales de la *parresía* se vuelven más pronunciadas.

IV. LA *PARRESÍA* Y EL CUIDADO DE SÍ

LA *PARRESÍA* FILOSÓFICA

Parresía *socrática*

Desearía analizar ahora una nueva forma de *parresía* que surgió y se desarrolló incluso antes de Sócrates, Platón y Aristóteles. Hay, por supuesto, importantes similitudes y relaciones análogas entre la *parresía* política que hemos estado analizando y esta nueva forma de *parresía*. Pero, a pesar de estas similitudes, cierto número de rasgos específicos, directamente relacionados con la figura de Sócrates, caracterizan y diferencian esta nueva *parresía* socrática.

Al buscar un testimonio acerca de Sócrates como figura parresiástica, he elegido el *Laques* de Platón (o «Sobre el valor»), y esto por muchas razones. En primer lugar, aunque este diálogo platónico, el *Laques*, es bastante corto, la palabra «*parresía*» aparece tres veces (178a5, 179c1, 189a1) —lo que es bastante si se tiene en cuenta la poca frecuencia con que utiliza Platón la palabra.

Al comienzo del diálogo, es también interesante señalar que los diferentes participantes están caracteriza-

dos por su *parresía*. Lisímaco y Melesias, dos de los participantes, dicen que hablarán con franqueza, libremente, utilizando la *parresía* para confesar que no han hecho ni han llevado a cabo nada muy importante, glorioso o especial en sus propias vidas. Hacen esta confesión a otros dos viejos ciudadanos, Laques y Nicias (ambos generales bastante famosos) con la esperanza de que también ellos hablarán abierta y francamente —pues son lo bastante mayores, lo bastante influyentes y lo bastante gloriosos para ser francos y no ocultar lo que piensan verdaderamente—. Pero este pasaje (178a5) no es el más importante que desearía citar, ya que en él se emplea la *parresía* en un sentido corriente, y no es un ejemplo de *parresía* socrática.

Desde un punto de vista estrictamente teórico, el diálogo es un fracaso, porque nadie es capaz de proporcionar una definición racional, verdadera y satisfactoria del «valor» —que es el tema de la pieza—. Pero a pesar del hecho de que ni siquiera el propio Sócrates es capaz de dar tal definición, al final del diálogo Nicias, Laques, Lisímaco y Melesias coinciden todos en que Sócrates sería el mejor maestro para sus hijos, y así, Lisímaco y Melesias le piden que adopte ese papel. Sócrates acepta, diciendo que cada uno debería intentar cuidar de sí mismo y de sus hijos (201b4). Aquí se encuentra una noción que, como alguno de ustedes sabe, me gusta mucho: el concepto de «*epiméleia heautoû*», el «cuidado de sí». Tenemos pues, creo, un movimiento visible a lo largo de este diálogo desde la figura parresiástica de Sócrates hasta el problema del cuidado de sí.

Antes de que leamos los pasajes concretos del texto que desearía citar, necesitamos, sin embargo, recordar la situación al comienzo del diálogo. Pero, puesto que el *Laques* es muy complejo e intrincado, tendré que hacerlo breve y esquemáticamente.

Dos hombres de edad, Lisímaco y Melesias, están preocupados por el tipo de educación que deberían dar a sus hijos. Ambos pertenecen a eminentes familias atenienses; Lisímaco es hijo de Aristides el Justo, y Melesias es hijo de Tucídides el Viejo. Sin embargo, aunque sus padres fueron ilustres en su día, Lisímaco y Melesias no han llevado a cabo nada muy especial o glorioso en sus propias vidas: ninguna campaña militar importante, ningún papel político significativo. Utilizan la *parresía* para admitir esto públicamente, y ellos mismos se han planteado, además, la cuestión de «¿cómo es que viniendo de tan buen *genos*, de tan buena materia prima, de una familia tan noble, fueron incapaces ambos de distinguirse por ellos mismos?». Claramente, como muestra su propia experiencia, tener un nacimiento elevado y pertenecer a una noble casa ateniense no es suficiente para dotar a alguien de la aptitud y la habilidad de asumir una posición o un papel preeminentes en la ciudad. Se dan cuenta de que es necesario algo más, a saber, la educación.

Pero ¿qué tipo de educación? Si tenemos en cuenta que la fecha dramática del *Laques* se sitúa alrededor del final del siglo IV, en un tiempo en el que muchos grandes individuos —la mayoría de ellos presentándose a sí mismos como sofistas— afirmaban que podían proporcionar a los jóvenes una buena educación, podre-

mos reconocer aquí un problema que es común a cierto número de diálogos platónicos. Las técnicas educativas que estaban siendo planteadas por esas fechas se ocupaban a menudo de muchos aspectos de la educación, por ejemplo, retórica (aprender cómo dirigirse a un jurado o a una asamblea política), diversas técnicas sofísticas y, en ocasiones, educación militar y entrenamiento. Había en Atenas en esta época, además, un problema más importante, que estaba siendo debatido, y que tenía que ver con la mejor manera de educar y entrenar a los soldados de infantería —que eran inferiores, con mucho, a los hoplitas espartanos—. Y todos los intereses políticos, sociales e institucionales sobre la educación, los cuales, por el contexto general de este diálogo, están relacionados con el problema de la *parresía*. En el terreno político veíamos que había necesidad de un *parresiastés* que pudiera decir la verdad acerca de las instituciones y las decisiones políticas, y el problema, entonces, era saber cómo reconocer a dicho *parresiastés*. En su forma básica, este mismo problema reaparece ahora en el terreno de la educación, pues si uno mismo no está bien educado, ¿cómo puede decidir lo que constituye una buena educación? Y si la gente tiene que ser educada, debe recibir la verdad de un maestro competente. Pero ¿cómo podemos distinguir los maestros buenos, que dicen la verdad, de los malos o inútiles?

Con el fin de que les ayuden a llegar a tal decisión, Lisímaco y Melesias piden a Nicias y Laques que actúen como testigos en una demostración ofrecida por Estesilao —un hombre que afirma ser maestro de hoploma-

quia o arte de luchar con armas pesadas—. Este maestro es atleta, técnico, actor y artista, lo cual significa que aunque es muy habilidoso manejando las armas, no utiliza su habilidad para combatir realmente al enemigo, sino sólo para hacer dinero ofreciendo demostraciones públicas y enseñando a los jóvenes. El hombre es una especie de sofista de las artes marciales. No obstante, tras ver demostradas sus habilidades en esta representación pública, ni Lisímaco ni Melesias son capaces de decidir si este tipo de habilidad en la lucha formaría parte de una buena educación. De modo que se dirigen a figuras bien conocidas de su tiempo, Nicias y Laques, y les piden su opinión (178a-181d).

Nicias es un general de gran experiencia militar que logró muchas victorias en el campo de batalla, y fue un importante líder político. Laques es también un general respetado, aunque no representa un papel tan significativo en la política ateniense. Ambos dan sus opiniones sobre la demostración de Estesilao, y se pone de manifiesto que están en completo desacuerdo en lo que se refiere al valor de esta habilidad militar. Nicias piensa que este técnico militar lo ha hecho bien, y que su habilidad podría proporcionar a los jóvenes una buena educación militar (181e-182d). Laques no está de acuerdo, y arguye que los espartanos —que son los mejores soldados de Grecia— nunca han recurrido a semejantes maestros. Más aún, piensa que Estesilao no es un soldado, ya que nunca ha logrado una victoria real en combate (182d-184c). A través de este desacuerdo vemos que no sólo los ciudadanos comunes, sin ninguna cualidad especial, son incapaces de decidir cuál es la

mejor forma de educación, y quién es capaz de enseñar habilidades dignas de ser aprendidas, sino que ni siquiera aquellos que tienen una larga experiencia política y militar, como Nicias y Laques, pueden llegar a una decisión unánime.

Al final, sin embargo, Nicias y Laques están de acuerdo en que, a pesar de su fama, su importante papel en los asuntos atenienses, su edad, su experiencia, etc., deberían dirigirse a Sócrates —que ha estado allí todo el tiempo— para ver lo que piensa. Tras recordar Sócrates que la educación se ocupa del cuidado del alma (185d), Nicias explica por qué permitirá que su alma sea «puesta a prueba» por Sócrates, es decir, por qué jugará el juego parresiástico socrático. Y esta explicación de Nicias es, creo, un retrato de Sócrates como *parresiastés*:

> NICIAS: Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el

> que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar con Sócrates tal como él lo prefiera.[1]

El discurso de Nicias describe el juego parresiástico de Sócrates desde el punto de vista de quien es «puesto a prueba». Pero a diferencia del *parresiastés* que se dirige al *demos* en la asamblea, por ejemplo, tenemos aquí un juego parresiástico que requiere una relación personal, cara a cara. Así, el comienzo de la cita dice: «[...] si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él [...]»* (187e). El interlocutor de Sócrates debe entrar en contacto con él, establecer cierta proximidad con él para jugar el juego parresiástico. Éste es el primer punto.

En segundo lugar, en esta relación con Sócrates, el oyente es guiado por el discurso socrático. La pasividad del oyente socrático, sin embargo, no es del mismo tipo que la pasividad de un oyente de la Asamblea. La pasividad de un oyente en el juego parresiástico político

1. Platón, *Laques*, 187e-188c.
* La traducción inglesa que utiliza Foucault dice así: «[...] whoever comes into close contact with Sócrates and has any talk with him face to face [...].». (*N. del t.*)

consiste en ser persuadido por lo que escucha. Aquí, el oyente es conducido por el *lógos* socrático a «dar explicación» —*didómai lógon*— de sí mismo, «sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado» (187e-188a). Debido a que estamos inclinados a leer estos textos a través de las lentes de nuestra cultura cristiana, sin embargo, podemos interpretar esta descripción del juego socrático como una práctica en la que aquel que está siendo guiado por el discurso de Sócrates debe dar un relato autobiográfico de su vida, o una confesión de sus faltas. Pero tal interpretación podría traicionar el significado real del texto, pues cuando comparamos este pasaje con descripciones similares del método socrático de investigación —como en la *Apología,* el *Alcibíades Mayor* o el *Gorgias*, donde encontramos también la idea de que ser guiado por el *lógos* de Sócrates es «dar explicación» de uno mismo— vemos muy claramente que lo que está implicado no es una autobiografía confesional. En los retratos que Platón o Jenofonte hacen de él, nunca vemos a Sócrates exigiendo un examen de conciencia o una confesión de los pecados. Aquí, hacer un relato de la propia vida, del propio *bíos*, no es tanto hacer una narración de los hechos históricos que han tenido lugar en la propia vida, como probar si se es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *lógos* que se es capaz de usar, y el modo en el que se vive. Sócrates está investigando acerca del modo en que el *lógos* da forma al estilo de vida de una persona; pues está interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos. Más tarde, en este mismo diálogo (190d-194b) por ejemplo, cuando Sócrates pide a Laques que

le dé razón de su valor, no quiere una narración de las hazañas de Laques en la guerra del Peloponeso, sino que Laques intente revelar el *lógos* que da forma racional, inteligible a su valor. El papel de Sócrates, por tanto, es pedir un relato racional de la vida de una persona.

Este papel está caracterizado en el texto como el de un «*basános*» o «piedra de toque» que pone a prueba el grado de acuerdo entre la vida de una persona y su principio de inteligibilidad o *lógos*: «[...] Sócrates no lo dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo (su modo de vida presente y pasado)» (188a). La palabra griega «*basános*» hace referencia a una «piedra de toque», es decir, una piedra negra que se utiliza para probar la autenticidad del oro examinando la línea dejada sobre la piedra cuando es «tocada» por el oro en cuestión. De forma similar, el papel «basánico» de Sócrates le permite determinar la verdadera naturaleza de la relación entre el *lógos* y el *bíos* de aquellos que entran en contacto con él.[2]

Después, en la segunda parte de esta cita, Nicias explica que como resultado del examen de Sócrates desea uno cuidar del modo en que vive el resto de su vida, queriendo ahora vivir de la mejor manera posible; y este deseo toma la forma de un entusiasmo por aprender y educarse a uno mismo sin importar la edad que se tenga.

El discurso de Laques, que sigue inmediatamente, describe el juego parresiástico de Sócrates desde la perspectiva de alguien que se ha preguntado por el papel de Sócrates como piedra de toque. Surge el proble-

2. Véase Platón, *Gorgias*, 486d-487a.

ma de saber cómo podemos estar seguros de que Sócrates mismo es un buen *basános* para probar la relación entre *lógos* y *bíos* en la vida de su oyente:

LAQUES: Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender [...].[3]

3. Platón, *Laques*, 188c-189a.

Como pueden ver, este discurso responde en parte la cuestión de cómo determinar los criterios visibles, las cualidades personales que autorizan a Sócrates a asumir el papel de *basános* de la vida de otras personas. Por la información dada al comienzo del *Laques* hemos sabido que, en la fecha de la acción dramática del diálogo, Sócrates no es muy conocido, que no es visto como un ciudadano eminente, que es más joven que Nicias y Laques, y que no tiene especial competencia en el campo del entrenamiento militar —con esta excepción: mostró gran valor en la batalla de Delio,[4] en la que Laques era el general al mando—. ¿Por qué, entonces, habrían de someterse dos famosos generales mayores que él al interrogatorio de Sócrates? Laques, que no está interesado en discusiones filosóficas ni políticas, y que prefiere los hechos a las palabras a lo largo de todo el diálogo (al contrario que Nicias), ofrece la respuesta. Dice que hay una relación armónica entre lo que Sócrates dice y lo que hace, entre sus palabras (*lógoi*) y sus actos (*érga*). De este modo, Sócrates no sólo es capaz de dar él mismo cuenta de su propia vida, sino que tal cuenta es visible en su conducta, ya que no hay la más mínima discrepancia entre lo que dice y lo que hace. Es un «*mousikós anér*». En la cultura griega, y en la mayor parte del resto de diálogos de Platón, la frase «*mousikós anér*» señala a una persona que es fiel a las musas —una persona instruida en las artes liberales—. Aquí la frase se refiere a alguien que exhibe un tipo de armonía ontológica en la que el *lógos* y el *bíos* de dicha persona

4. Véase Platón, *Banquete*, 221a-b; *Laques*, 181b, 189b.

constituyen un acuerdo armónico. Y esta relación armónica es además una armonía dórica.

Como saben, había cuatro clases de armonía griega:[5] el modo lidio, que desagrada a Platón porque es demasiado solemne; el modo frigio, que Platón asocia con las pasiones; el modo jónico, que es demasiado blando y afeminado; y el modo dórico, que es valeroso.

La armonía entre palabra y acto en la vida de Sócrates es doria, y fue puesta de manifiesto en el valor que mostró en Delio. Este acuerdo armónico es lo que distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede pronunciar bellos y sutiles discursos sobre el valor, pero él mismo no es valiente. También por este acuerdo es por lo que Laques puede decir a Sócrates: «Lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad». Sócrates es capaz de utilizar un discurso racional, éticamente valioso, sutil y bello; pero a diferencia de los sofistas, puede utilizar la *parresía* y hablar libremente porque lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. Y así, Sócrates —que es verdaderamente libre y valiente— puede, por tanto, funcionar como figura parresiástica. Tal como ocurría en el caso del terreno político, la figura parresiástica de Sócrates también revela la verdad al hablar, es valiente en su vida y en su discurso, y se enfrenta a la opinión de su oyente de forma crítica.

Pero la *parresía* socrática se diferencia de la *parresía* política en varios aspectos. Aparece en una relación per-

5. Véase Platón, *República*, III, 398c-399e; Aristóteles, *Política*, VIII, 7.

sonal entre dos seres humanos, y no en la relación del *parresiastés* con el *demos* o con el rey. Además de las relaciones que observábamos entre *lógos*, verdad y valor en la *parresía* política, con Sócrates emerge ahora un nuevo elemento, a saber, el *bíos*. El *bíos* es el foco de la *parresía* socrática. Del lado de Sócrates o del filósofo, la relación *bíos-lógos* es una armonía dórica que fundamenta el papel parresiástico de Sócrates y que, al mismo tiempo, constituye el criterio visible para su función como *basános* o piedra de toque. Del lado del interlocutor, la relación *bíos-lógos* es revelada cuando el interlocutor da cuenta de su vida y de su armonía puesta a prueba por el contacto con Sócrates. Puesto que posee en su relación con la verdad todas las cualidades que necesitan ser descubiertas en el interlocutor, Sócrates puede poner a prueba la relación con la verdad de la existencia del interlocutor. El objetivo de esta actividad parresiástica socrática es, por tanto, guiar al interlocutor a la elección del tipo de vida (*bíos*) que estará en acuerdo armónico dórico con el *lógos*, la virtud, el valor y la verdad.

En el *Ión* de Eurípides vimos la problematización de la *parresía* en la forma de un juego entre *lógos*, verdad y *genos* (nacimiento) en las relaciones entre los dioses y los mortales; y el papel parresiástico de Ión estaba fundado en una genealogía mítica derivada de Atenas. En el ámbito de las instituciones políticas, la problematización de la *parresía* involucraba un juego entre *lógos*, verdad y *nómos* (ley); y el *parresiastés* era requerido para revelar esas verdades que asegurarían la salvación del bienestar de la ciudad. La *parresía* era aquí la cualidad

personal de un consejero del rey. Ahora, con Sócrates, la problematización de la *parresía* adopta la forma de un juego entre *lógos*, verdad y *bíos* (vida) en el ámbito de una relación personal de enseñanza entre dos seres humanos. La verdad que revela el discurso parresiástico es la verdad de la vida de alguien, es decir, el tipo de relación que tiene alguien con la verdad: cómo se constituye él mismo en alguien que tiene que conocer la verdad a través de la *mathêsis*, y cómo esta relación con la verdad es puesta de manifiesto ontológica y éticamente en su propia vida. La *parresía*, por su parte, se convierte en una característica ontológica del *basános*, cuya relación armónica con la verdad puede funcionar como piedra de toque. El objetivo del interrogatorio que dirige Sócrates en su papel de piedra de toque es, por tanto, poner a prueba la relación específica con la verdad de la existencia de otro.

En el *Ión* de Eurípides, la *parresía* era contrapuesta al silencio de Apolo; en el ámbito político la *parresía* era contrapuesta a la voluntad del *demos*, o a aquellos que halagan los deseos de la mayoría o del monarca. En este tercer caso, el juego filosófico-socrático, la *parresía* es contrapuesta a la propia ignorancia y a las falsas enseñanzas de los sofistas.

El papel de Sócrates como *basános* aparece muy claramente en el *Laques*; pero en otros textos platónicos —la *Apología*, por ejemplo— este papel es presentado como una misión asignada a Sócrates por la deidad oracular de Delfos,[6] a saber, Apolo —el mismo dios que

6. Véase Platón, *Apología de Sócrates*, 21a-23b, 33c.

permanecía en silencio en el *Ión*—. Del mismo modo en que el oráculo de Apolo estaba abierto a todo aquel que quisiera consultarlo, así Sócrates se ofrece a todo el mundo como interrogador.[7] El oráculo délfico era, además, tan enigmático y oscuro que no se lo podía entender sin saber qué tipo de pregunta se estaba haciendo, y qué tipo de significado podía tomar la declaración oracular en la propia vida. De modo similar, el discurso de Sócrates requiere que uno supere su ignorancia sobre su propia situación. Pero, por supuesto, hay diferencias más importantes. Por ejemplo, el oráculo predecía lo que iba a sucederle a uno, mientras que la *parresía* socrática persigue revelar lo que uno es —no su relación con los acontecimientos futuros, sino su actual relación con la verdad.

No pretendo insinuar que haya ninguna progresión cronológica estricta entre las distintas formas de *parresía* que hemos señalado. Eurípides murió en 407 a.C. y Sócrates fue condenado a muerte en 399 a.C. Además, en la cultura antigua la continuación de ideas y temas es más marcada, y tenemos también bastantes limitaciones en el número de documentos de este período disponibles. Así que no hay una cronología precisa. Las formas de *parresía* que vemos en Eurípides no generaron una tradición muy larga. A medida que las monarquías helenísticas crecían y se desarrollaban, la *parresía* política asumió cada vez más la forma de una relación personal entre el monarca y sus consejeros, y de ese modo se aproximó a la forma socrática. Se puso un mayor

7. Véase *ibid.*, 33c.

énfasis en el arte real del gobierno y en la educación moral del rey. El tipo socrático de *parresía* tuvo una larga tradición a través de los cínicos y otras escuelas socráticas. De manera que las divisiones son casi contemporáneas cuando aparecen, pero el destino histórico de las tres no es el mismo.

En Platón, y en lo que conocemos de Sócrates a través de Platón, un problema principal se refiere al intento de determinar cómo hacer que la *parresía* política, que implica *lógos*, verdad y *nómos*, coincida con la *parresía* ética, que implica *lógos*, verdad y *bíos*. ¿Cómo pueden la verdad filosófica y la virtud moral relacionarse con la ciudad a través del *nómos*? Vemos este problema en la *Apología*, el *Critón*, la *República*, y en las *Leyes*. Hay un texto muy interesante en las *Leyes*, por ejemplo, donde Platón dice que incluso en la ciudad gobernada por buenas leyes hay aún necesidad de alguien que utilice la *parresía* para decir a los ciudadanos qué conducta moral deben observar.[8] Platón distingue entre los guardianes de las leyes y el *parresiastés* —que no controla la aplicación de las leyes, sino que, como Sócrates, dice la verdad sobre el bien de la ciudad, y da consejo desde un punto de vista ético, filosófico. Por lo que sé, es el único texto de Platón en el que aquel que utiliza la *parresía* es un tipo de figura política en el terreno de la ley.

En la tradición cínica —que deriva también de Sócrates— la relación problemática entre *nómos* y *bíos* se convertirá en una oposición directa. En esta tradición, el filósofo cínico es visto como el único capaz de asumir

8. Véase Platón, *Leyes*, VIII, 835c.

el papel de *parresiastés*, y, como veremos en el caso de Diógenes, debe adoptar una actitud crítica y negativa permanente hacia cualquier tipo de institución política, y hacia cualquier tipo de *nómos*.

Verdad y conocimiento de sí

Recordarán que en nuestro último encuentro analizamos algunos textos del *Laques* de Platón en los que veíamos la emergencia, con Sócrates, de una nueva *parresía* «filosófica» muy diferente de las anteriores formas que habíamos examinado.[9] En el *Laques* tenemos un juego con cinco jugadores principales. Dos de ellos, Lisímaco y Melesias, eran ciudadanos atenienses pertenecientes a familias nobles, incapaces de asumir un papel parresiástico, pues no sabían cómo educar a sus propios hijos, Laques y Nicias, que también eran incapaces de representar el papel de *parresiastés*. Laques y Nicias, por su parte, se ven obligados a recurrir a la ayuda de Sócrates —quien aparece como la auténtica figura parresiástica—. De modo que podemos ver en estos movimientos de transición un desplazamiento sucesivo del papel parresiástico desde el ateniense de noble nacimiento y el líder político —que poseía el papel anteriormente— hasta el filósofo, Sócrates. Tomando el *Laques* como nuestro punto de partida, podemos observar ahora en la cultura grecorromana el surgimiento y desarrollo de este nuevo tipo de *parresía* que puede caracterizarse como sigue.

9. Quinta lección, 21 de noviembre de 1983.

En primer lugar, esta *parresía* es filosófica, y ha sido puesta en práctica durante siglos por los filósofos. En efecto, una gran parte de la actividad filosófica que se daba en la cultura grecorromana requería jugar ciertos juegos parresiásticos. Muy esquemáticamente, creo que este papel filosófico suponía tres tipos de actividad parresiástica, todos ellos relacionados entre sí. En la medida en que el filósofo tenía que descubrir y enseñar ciertas verdades sobre el mundo, la naturaleza, etc., asumía un papel epistémico. Adoptar una actitud hacia la ciudad, las leyes, las instituciones políticas, etc., requería, además, un papel político. La actividad parresiástica también se esforzaba por explicar detalladamente la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética del sí mismo. La *parresía*, tal como aparece en el terreno de la actividad filosófica en la cultura grecorromana, no es ante todo un concepto o un tema de discusión, sino una práctica que intenta dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen consigo mismos. Y creo que nuestra propia subjetividad moral está enraizada, al menos en parte, en estas prácticas. Más concretamente, creo que el criterio decisivo que identifica al *parresiastés* no ha de ser buscado en su nacimiento, ni en su ciudadanía, ni en su competencia intelectual, sino en la armonía que existe entre su *lógos* y su *bíos*.

En segundo lugar, el objetivo de esta nueva *parresía* no es persuadir a la asamblea, sino convencer a alguien de que debe cuidarse de sí y de los otros; y esto significa que debe cambiar su vida. Este tema del cambio de la propia vida, de la conversión, se vuelve muy importante

desde el siglo IV a.C. hasta los comienzos del cristianismo. Es fundamental para las prácticas parresiásticas filosóficas. Por supuesto, la conversión no es completamente distinta del cambio de opinión que un orador, utilizando la *parresía*, desea producir cuando pide a sus conciudadanos que despierten, que rechacen cuanto habían aceptado previamente, o que acepten lo que previamente habían rechazado. Pero en la práctica filosófica, la noción de cambio de opinión adopta un significado más general y extenso, pues ya no es sólo cuestión de alterar la propia creencia u opinión, sino de cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con los otros, y la propia relación con uno mismo.

En tercer lugar, estas nuevas prácticas parresiásticas suponen un complejo grupo de conexiones entre el sí mismo y la verdad. Pues no sólo deben estas prácticas dotar al individuo de autoconocimiento, sino que este autoconocimiento debe garantizar el acceso a la verdad para el conocimiento posterior. El círculo vicioso que comporta el conocimiento de la verdad sobre uno mismo como presupuesto para conocer la verdad en general es característico de la práctica parresiástica desde el siglo IV a.C., y ha sido uno de los enigmas más problemáticos del pensamiento occidental —por ejemplo en Descartes o en Kant.

Un último punto que querría subrayar acerca de esta *parresía* filosófica es que recurre a numerosas técnicas bastante diferentes de las técnicas del discurso persuasivo previamente utilizado; y ya no está vinculada específicamente al ágora, o a la corte del rey, sino que puede ahora ser utilizada en muchos lugares diferentes.

LA PRÁCTICA DE LA *PARRESÍA*

En esta sesión y la semana próxima —en la última reunión del seminario— desearía analizar la *parresía* filosófica desde el punto de vista de sus prácticas. Con «práctica» de la *parresía* quiero significar dos cosas: primero, la utilización de la *parresía* en tipos específicos de relaciones humanas (sobre las que centraré mi atención esta tarde); y en segundo lugar, los procedimientos y las técnicas empleados en tales relaciones (que serán el tema de nuestra última sesión).

La parresía *como actividad en las relaciones humanas*

A causa de la falta de tiempo, y en aras de la claridad de la presentación, desearía distinguir tres tipos de relaciones humanas que están implicados en la utilización de esta nueva *parresía* filosófica. Pero, por supuesto, éste es sólo un esquema general, pues hay muchas formas intermedias.

En primer lugar, la *parresía* aparece como actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida en comunidad. En segundo lugar, la *parresía* puede verse en las relaciones humanas que se desarrollan en el marco de la vida pública. Y, finalmente, la *parresía* aparece en el contexto de relaciones personales individuales. Más concretamente, podemos decir que la *parresía* como característica de la vida en comunidad era altamente valorada por los epicúreos; la *parresía* como actividad pública o demostración pública

era un aspecto muy significativo del cinismo así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo y estoicismo; y la *parresía* como aspecto de las relaciones personales se encuentra más frecuentemente en el estoicismo o en un estoicismo generalizado o común, característico de escritores como Plutarco.

Parresía *y vida de comunidad*

Aunque los epicúreos, con la importancia que concedían a la amistad, resaltaron la vida de comunidad más que otros filósofos de aquella época, sin embargo, pueden encontrarse también algunos grupos estoicos, así como filósofos estoicos o cínico-estoicos que actuaron como consejeros morales y políticos para diversos círculos y sociedades aristocráticas. Por ejemplo, Musonio Rufo fue consejero espiritual del primo de Nerón, Rubelio Plauto, y su círculo; y el filósofo cínico-estoico Demetrio fue consejero de un grupo antiaristocrático liberal congregado en torno a Trasea Peto.[10] Trasea Peto, un senador romano, se suicidó tras ser condenado a muerte por el senado durante el reinado de Nerón. Y Demetrio fue, diría yo, el *régisseur** de su suicidio. Así que junto a la vida de comunidad de los epicúreos hay otras formas intermedias.

Se da también el caso muy interesante de Epicteto. Epicteto era un estoico para quien la práctica de hablar

10. Véase Michel Foucault, *Le souci de soi*, págs. 67-68; Cora E. Lutz, *Musonius Rufus*, págs. 14 y sigs.
* En francés en el original. (*N. del t.*)

franca y abiertamente era también muy importante. Dirigió una escuela sobre la que sabemos unas pocas cosas a través de los cuatro volúmenes que se han conservado de los *Discursos* de Epicteto, tal como los transcribió Arriano. Sabemos, por ejemplo, que la escuela de Epicteto se encontraba en Nicópolis en una sede permanente que permitía a los estudiantes participar de una auténtica vida de comunidad.[11] Se ofrecían lecturas públicas y clases magistrales a las que estaba invitado el público, y en las que los individuos podían plantear preguntas —aunque a veces dichos individuos eran ridiculizados y tomados por tontos por los maestros—. También sabemos que Epicteto dirigía tanto las conversaciones públicas como las entrevistas. Su escuela era una especie de *école normale** para aquellos que deseaban llegar a ser filósofos o consejeros morales.

De manera que cuando les digo que la *parresía* filosófica aparecía como actividad en el ámbito de tres tipos de relaciones, debe quedar claro que las formas que he escogido son sólo ejemplos orientativos; las prácticas reales eran, por supuesto, mucho más complicadas e interrelacionadas.

Tenemos pues, en primer lugar, el ejemplo de los grupos epicúreos a propósito de la práctica de la *parresía* en la vida de comunidad. Desgraciadamente, sabemos muy poco acerca de las comunidades epicúreas, y menos aún acerca de las prácticas parresiásticas en es-

11. Véase B. L. Hijmans, *Askêsis: Notes on Epictetus' Educational System.*

* En francés en el original. (*N. del t.*)

tas comunidades —lo que explica la brevedad de mi exposición—. Pero tenemos un texto titulado *Sobre la parresía* (*Peri parresías*) escrito por Filodemo (quien transcribe lecciones de Zenón de Citio). El texto no está completo, pero los fragmentos manuscritos existentes proceden de las ruinas de la biblioteca epicúrea descubierta en Herculano hacia finales del siglo XIX. Lo que se ha conservado es muy fragmentario y bastante oscuro; y debo confesar que sin los comentarios del erudito italiano Marcello Gigante no habría entendido gran cosa de este fragmentario texto griego.[12]

Desearía subrayar los siguientes puntos de este tratado.

En primer lugar, Filodemo considera la *parresía* no sólo como una cualidad, una virtud o una actitud personal, sino también como una *techné* comparable tanto al arte de la medicina como al arte de pilotar una nave.[13] Como saben, la comparación entre medicina y navegación tiene una gran tradición en la cultura griega. Pero incluso sin esta referencia a la *parresía*, la comparación de la medicina y la navegación es interesante por las dos razones siguientes.

12. Véase Marcello Gigante, «Philodême: Sur la liberté de parole»; «Motivi paidetici nell'opera filodemea sulla libertà di parola»; y «"Philosophia Medicans" in Filodemo».

13. Escribe Gigante: «Les caractéristiques que distinguent les *téchnai* στοχαστικαί comme la médecine et l'art du nautioner chez Aristote sont les mêmes que celles qui, chez Zenon-Philodême, définissent la *parrhêsia*» [«Las características que distinguen las *téchnai stochastikaí* (artes de diagnóstico) como la medicina y el arte de navegar en Aristóteles son las mismas que en Zenón y Filodemo definen la *parresía*»] («Philodême: Sur la liberté de parole», pág. 206).

1. La razón por la que la *techné* de navegación del piloto es similar a la del médico es que en ambos casos el necesario conocimiento teórico requiere además entrenamiento práctico para ser útil. Además, para poner en funcionamiento estas técnicas, es necesario tener en cuenta no sólo las reglas y principios generales del arte, sino también los datos particulares que acompañan siempre una situación dada. Se deben tener en cuenta las circunstancias particulares, y también lo que los griegos llamaban el *kairós,* o momento crítico.[14] El concepto de *kairós* —el momento o la oportunidad decisiva o crucial— siempre ha tenido un papel significativo en el pensamiento griego por razones epistemológicas, morales y técnicas.[15] Lo que es interesante aquí es que, dado que Filodemo está asociando ahora la *parresía* con la navegación y la medicina, aquélla está siendo considerada como una técnica que se ocupa de casos individuales, de situaciones específicas, y de la elección del *kairós* o momento decisivo. Utilizando nuestro vocabulario moderno, podemos decir que la navegación, la medicina y la práctica de la *parresía* son todas «técnicas clínicas».

2. Otra razón por la que los griegos asociaban a menudo medicina y navegación es que en el caso de ambas técnicas, una persona (el piloto o el médico) debe tomar decisiones, dar órdenes e instrucciones, ejercer poder y autoridad, mientras que los otros —la tripulación, el paciente, la plantilla— deben obedecer si se quiere

14. Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1104a4-9.
15. Véase Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, págs. 68-70.

alcanzar el fin deseado. De ahí que la navegación y la medicina estén también relacionadas con la política, pues en política es igualmente crucial la elección de la oportunidad, del mejor momento; y se espera de alguien que sea más competente que los otros —y que, por tanto, tenga el derecho de dar las órdenes que los otros deben obedecer—.[16] En política, entonces, hay técnicas indispensables que están en la base del arte del gobierno considerado como arte de gobernar personas.

Si menciono esta antigua afinidad entre medicina, navegación y política, es con el fin de señalar que con la adición de las técnicas parresiásticas de «guía espiritual», se constituyó, durante el período helenístico, un corpus de *téchnai* clínicas interrelacionadas. Por supuesto, la *techné* de pilotar o navegación tiene, ante todo, significado metafórico. Pero un análisis de las diversas relaciones que la cultura grecorromana creía que existían entre las tres actividades clínicas de la navegación, la política y la práctica de la *parresía* sería importante.

Muchos siglos después, Gregorio de Niza (ca. 329-389 d.C.) definiría la guía espiritual como la «técnica de las técnicas» —*«ars artium», «techné technon»*—. Esta expresión es significativa porque el arte del gobierno o técnica política estaba considerado anteriormente como la *techné technon* o el arte real. Pero en Europa, desde el siglo IV d.C. hasta el siglo XVIII, la expresión «*techné technon*» se refiere habitualmente a la guía espiritual como la técnica clínica más significativa. Esta

16. Véase Aristóteles, *Política*, 1324b29.

caracterización de la *parresía* como una *techné* en relación con la medicina, la navegación y la política es indicativa de la transformación de la *parresía* en una práctica filosófica. Del arte del médico de gobernar a sus pacientes y del arte del rey de gobernar la ciudad y sus súbditos, nos trasladamos al arte del filósofo de gobernarse a sí mismo y de actuar como una especie de «guía espiritual» para otras personas.

Otro aspecto del texto de Filodemo tiene que ver con las referencias que contiene acerca de la estructura de las comunidades epicúreas; sin embargo, los comentaristas de Filodemo no están de acuerdo en la forma exacta, la complejidad y la organización jerárquica de dichas comunidades. DeWitt piensa que la jerarquía existente era muy compleja y estaba bien establecida; mientras que Gigante cree que era mucho más simple.[17] Parece que había al menos dos categorías de maestros y dos tipos de enseñanza en las escuelas y grupos epicúreos.

Había una enseñanza «en clase» en la que un maestro se dirigía a un grupo de estudiantes; y había también una instrucción en forma de entrevistas personales en las que un maestro daba consejos y preceptos a miembros individuales de la comunidad. Mientras que los maestros de rango más bajo sólo impartían clases,

17. Véase Norman DeWitt, «Organization and Procedure in Epicurean Groups», «Epicurean *Contubernium*», *Epicurus and His Philosophy* (cap. V: The New School in Athens); Marcello Gigante, «Filodemo sulla libertà di parola», y «Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola».

los maestros de rango superior podían impartir clases o bien tener entrevistas personales. De este modo se trazaba una distinción entre la enseñanza general y la instrucción personal o guía. Esta distinción no es una diferencia de contenido, como la división entre materias teóricas y prácticas, sobre todo si se considera que los estudios de física, cosmología y ciencias naturales tenían un significado ético para los epicúreos. Ni es una diferencia en la instrucción que distinga entre la teoría ética y su aplicación práctica. Antes bien, la diferencia señala una distinción en la relación pedagógica entre el maestro y el discípulo o estudiante. En la situación socrática, había un procedimiento que hacía posible al interlocutor descubrir la verdad sobre sí mismo, la relación de su *bíos* con el *lógos*; y ese mismo procedimiento, al mismo tiempo, le permitía además lograr el acceso a otras verdades (sobre el mundo, las ideas, la naturaleza del alma, etc.). Con las escuelas epicúreas, sin embargo, es en la relación pedagógica de la guía donde el maestro ayuda al discípulo a descubrir la verdad sobre sí mismo, pero hay ahora, por añadidura, una forma de enseñanza «autoritaria» en una relación colectiva en la que alguien dice la verdad a un grupo de personas. Estas dos formas de enseñanza se convirtieron en una característica permanente de la cultura occidental. Y sabemos que en las escuelas epicúreas el papel de «guía espiritual» para los otros era más valorado que aquel de la enseñanza de grupo.

No deseo concluir la discusión del texto de Filodemo sin mencionar una práctica que se ejercitaba en esos grupos —lo que podemos llamar «confesión colectiva»

en un grupo—. Algunos de los fragmentos indican que había confesiones de grupo o encuentros en los que cada miembro de la comunidad revelaba, por turnos, sus pensamientos, sus errores, sus malas conductas, etc. Sabemos muy poco sobre tales reuniones, pero refiriéndose a esta práctica, Filodemo utiliza una expresión interesante. Habla de esta práctica como la «salvación de unos con otros» —*«to di' allelon sozesthai»*—. La palabra *«sozesthai»* —salvarse uno mismo— significa en la tradición epicúrea lograr el acceso a una vida buena, bella y feliz. No se refiere a ningún tipo de vida en el más allá ni a ningún juicio divino. En la salvación del individuo, el resto de miembros de la comunidad epicúrea (el jardín) tienen un papel decisivo que representar como agentes necesarios que permitan a dicho individuo descubrir la verdad sobre sí mismo, y que le ayuden a lograr el acceso a una vida feliz. De ahí la gran importancia de la amistad en los grupos epicúreos.

Parresía *y vida pública*

Desearía pasar ahora a la práctica de la *parresía* en la vida pública a través del ejemplo de los filósofos cínicos. En el caso de las comunidades epicúreas, sabemos muy poco sobre su estilo de vida, pero tenemos alguna idea de su doctrina tal como está expresada en varios textos. Con los cínicos la situación es exactamente la contraria; pues conocemos muy poco acerca de la doctrina cínica —ni siquiera si hubo alguna vez una doctrina explícita—. Pero poseemos numerosos testimonios

referidos al modo de vida cínico. No hay nada sorprendente en este estado de cosas; pues aunque los filósofos cínicos escribían libros igual que otros filósofos, estaban mucho más interesados en escoger y practicar un cierto modo de vida.

Hay un problema relativo al origen del cinismo. La mayoría de los cínicos, a partir del siglo I a.C., se refieren a Diógenes o a Antístenes como fundadores de la filosofía cínica, y a través de estos fundadores del cinismo se remontan a las enseñanzas de Sócrates.[18] De acuerdo con Farrand Sayre,[19] sin embargo, la secta cínica aparece sólo en el siglo II a.C., o dos siglos después de la muerte de Sócrates. Podemos ser un poco escépticos sobre la explicación tradicional dada para el surgimiento de las sectas cínicas —una explicación que se ha ofrecido tan a menudo para dar cuenta de muchos otros fenómenos—; y es que el cinismo es una forma negativa de individualismo agresivo que surgió con el colapso de las estructuras políticas del mundo antiguo. Una respuesta más interesante la da Sayre, quien explica la aparición de los cínicos en la escena filosófica griega como consecuencia de la conquista en expansión del Imperio macedonio. Más concretamente, señala que, con las conquistas de Alejandro, varias filosofías indias —especialmente la enseñanza monástica y ascética de sectas indias como los gymnosofistas— se hicieron más familiares para los griegos.

18. Véase Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 2.

19. Véase F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicm.*

Al margen de lo que podamos determinar sobre los orígenes del cinismo, es un hecho que los cínicos fueron muy numerosos e influyentes desde el final del siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. Así, en 165 d.C., Luciano —a quien no le gustaban los cínicos— escribe: «Lo cierto es que toda la ciudad está saturada de tales advenedizos, especialmente de los que se inscriben en nombre de Diógenes, Antístenes y Crates».[20] Parece, de hecho, que los supuestos «cínicos» eran tan numerosos que el emperador Juliano, en su intento de revivir la cultura clásica griega, escribió una sátira contra ellos, burlándose de su ignorancia, su grosería, y retratándolos como un peligro para el imperio y para la cultura grecorromana.[21] Una de las razones por las que el emperador Juliano trataba a los cínicos tan duramente era debido a su cierto parecido con los primeros cristianos. Algunas de esas semejanzas pueden haber sido más que mero parecido superficial. Por ejemplo, Peregrino —un conocido cínico de finales del siglo II d.C.— era considerado una especie de santo por sus seguidores cínicos, especialmente por aquellos que veían su muerte como una emulación heroica de la muerte de Heracles. Para mostrar su indiferencia cínica a la muerte, Peregrino se suicidó inmolándose inmediatamente después de los Juegos Olímpicos de 167 d.C. Luciano, que presenció el evento, hace un relato satírico, burlón.[22] Juliano también estaba decepcionado por el he-

20. Luciano, *Los fugitivos*, párr. 16.
21. Véase Juliano, *Contra los cínicos incultos*.
22. Véase Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*.

cho de que los cínicos no fueran capaces de representar la cultura clásica grecorromana, pues esperaba que hubiera algo así como un movimiento filosófico popular que pudiera competir con el cristianismo.

El elevado valor que atribuían los cínicos al modo de vida de una persona no quiere decir que no tuvieran interés en la filosofía teórica, sino que refleja su perspectiva de que la forma en que una persona vivía era una piedra de toque de su relación con la verdad —tal como vimos que ocurría también en el caso de la tradición socrática—. La conclusión que trazaron a partir de esta idea socrática fue, sin embargo, que con el fin de proclamar las verdades que aceptaban de forma que pudieran ser accesibles a todos, pensaron que sus enseñanzas debían consistir en un modo de vida totalmente público, visible, espectacular, provocativo y, a veces, escandaloso. De este modo, los cínicos enseñaban por medio de ejemplos y de explicaciones asociadas a ellos. Querían que sus propias vidas fueran un blasón de verdades esenciales que sirvieran como línea conductora, o como ejemplo que seguir para otros. Pero no hay nada en este énfasis de la filosofía como un arte de vida que sea extraño a la filosofía griega. Incluso si aceptamos la hipótesis de Sayre sobre la influencia filosófica india en la doctrina y la práctica cínicas, debemos aún reconocer que la actitud cínica es, en su forma elemental, sólo una versión extremadamente radical de la concepción típicamente griega de la relación entre el modo de vida y el conocimiento de la verdad. La idea cínica de que una persona no es más que su relación con la verdad y de que esa relación se modela o es formada en la vida de la persona es completamente griega.

En las tradiciones platónica, aristotélica y estoica, los filósofos se referían principalmente a una doctrina, a un texto o, al menos, a algunos principios teóricos de su filosofía. En la tradición epicúrea, los seguidores de Epicuro se referían tanto a la doctrina como al ejemplo personal proporcionados por Epicuro —a quien trataban de imitar todos los epicúreos—. Epicuro creó la doctrina y fue también una personificación de ella. Pero ahora, en la tradición cínica, las referencias principales de la filosofía no son los textos ni las doctrinas, sino las vidas ejemplares. Los ejemplos personales eran importantes también en otras escuelas filosóficas, pero en el movimiento cínico —en el que no había textos establecidos, ni una doctrina fijada, reconocida— se hacía siempre referencia a ciertas personalidades reales o míticas que eran escogidas para ser las fuentes del cinismo como modo de vida. Tales personalidades eran el punto de partida de la reflexión y el comentario cínicos. Los personajes míticos a los que se hacía referencia incluían a Heracles (Hércules), Odiseo (Ulises) y Diógenes. Diógenes era una figura real, histórica, pero su vida se volvió tan legendaria que se convirtió en una especie de mito cuando anécdotas, escándalos, etc., fueron añadidos a su vida real. Acerca de ésta no sabemos demasiado, pero está claro que llegó a ser una especie de héroe filosófico. Platón, Aristóteles, Zenón de Citio, por ejemplo, eran autores filosóficos y autoridades en filosofía, pero no eran considerados héroes. Epicuro fue un autor filosófico tratado por sus seguidores como una especie de héroe. Pero Diógenes era fundamentalmente una figura heroica. La idea de que la vida

del filósofo debía ser ejemplar y heroica es importante para comprender la relación del cinismo con el cristianismo, así como para comprender la *parresía* cínica como actividad pública.

Esto nos lleva a la *parresía* cínica.[23] Los principales tipos de práctica parresiástica utilizados por los cínicos eran: 1) prédica crítica; 2) conducta escandalosa; y 3) lo que llamaré el «diálogo provocativo».

En primer lugar, la prédica crítica de los cínicos. La prédica es una forma de discurso continuo. Y, como saben, la mayoría de los primeros filósofos —especialmente los estoicos— pronunciaban ocasionalmente discursos en los que presentaban sus doctrinas. Normalmente, sin embargo, leían frente a un auditorio más bien pequeño. A los cínicos, por el contrario, les disgustaba esta clase de exclusión elitista y preferían dirigirse a una gran multitud. Por ejemplo, les gustaba hablar en un teatro, o en un lugar en el que la gente se hubiera reunido para una fiesta, un evento religioso, una competición atlética, etc. A veces permanecían en el centro de la audiencia de un teatro y pronunciaban un discurso. Esta prédica pública no era una innovación suya, ya que tenemos testimonios, en fechas tan tempranas como el siglo V a.C., de prácticas similares de los sofistas que vemos en los diálogos platónicos, por ejemplo, también ocupados, hasta cierto punto, en predicar. La prédica cínica, sin embargo, tenía sus propias características específicas, y es históricamente

23. Véase Giuseppe Scarpat, *Parrhesia*, 62-69 («La parrhesia cínica»).

relevante, dado que hizo posible que temas filosóficos sobre el modo de vida se hicieran populares, esto es, lograran la atención de la gente que permanecía al margen de la élite filosófica. Desde esta perspectiva, la prédica cínica sobre la libertad, la renuncia al lujo, las críticas cínicas de las instituciones políticas y de los códigos de moral existentes, etc., también abrieron el camino para algunos temas cristianos. Los prosélitos cristianos no sólo hablaban de temas que eran a menudo similares a los de los cínicos; también adoptaron la práctica de la prédica.

La prédica es todavía una de las formas principales del «decir la verdad» practicadas en nuestra sociedad, y supone la idea de que la verdad debe ser dicha y enseñada no sólo a los mejores miembros de la sociedad, o a un grupo exclusivo, sino a todo el mundo.

Hay, no obstante, muy poca doctrina positiva en la prédica cínica: ninguna afirmación directa sobre el bien o el mal. En cambio, los cínicos ser refieren a la libertad (*eleutheria*) y a la autosuficiencia (*autarkeia*) como los criterios básicos mediante los que se puede valorar un tipo de conducta o un modo de vida. Para los cínicos, la condición principal para la felicidad humana es la *autarkeia*, autosuficiencia o independencia, en la que aquello que se necesita tener o lo que se decide hacer depende únicamente de uno mismo. Como consecuencia —dado que los cínicos tenían la más radical de las actitudes— preferían un estilo de vida completamente natural. Se creía que una vida natural podía eliminar todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, etc. Por consiguiente, la mayor

parte de sus prédicas parecen haber estado dirigidas contra las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley, y cualquier tipo de estilo de vida que fuera dependiente de dichas instituciones o leyes. En resumen, su prédica era contra todas las instituciones sociales en la medida en que esas instituciones impedían la propia libertad e independencia.

La *parresía* cínica también recurría a la conducta escandalosa o a actitudes que pusieran en tela de juicio hábitos colectivos, opiniones, modelos de decencia, reglas institucionales, etc. Se utilizaban muchos procedimientos. Uno de ellos era la inversión de papeles, como puede verse en el *Cuarto discurso* de Dión Crisóstomo, donde se describe el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro. Este encuentro, que es referido a menudo por los cínicos, no tiene lugar en la privacidad de la corte de Alejandro, sino en la calle, al aire libre. El rey permanece en pie mientras Diógenes está sentado en su tinaja. Diógenes le ordena a Alejandro que se aparte de la luz para que pueda tomar el sol. Ordenar a Alejandro apartarse para que la luz del sol pueda llegar a Diógenes es una afirmación de la relación directa y natural que el filósofo tiene con el sol, en contraste con la genealogía mítica mediante la cual el rey, como descendiente de un dios, pretende personificar al sol.

También empleaban los cínicos la técnica del desplazamiento o transposición de una regla de un dominio en el que la regla era aceptada a otro en el que no lo era, con el fin de mostrar lo arbitraria que era dicha regla. En cierta ocasión, durante las competiciones atléti-

cas y las carreras de caballos del festival de Istmia, Diógenes, que estaba molestando a todo el mundo con sus sinceras observaciones, cogió una corona de pino y se la puso en la cabeza como si hubiera resultado vencedor en una competición atlética. Los magistrados se alegraron mucho de este gesto, porque pensaron que era, al fin, una buena ocasión para castigarle, para excluirlo, para deshacerse de él. Pero él explicó que había puesto una corona sobre su cabeza porque había logrado una victoria contra la pobreza, el exilio, el deseo y sus propios vicios, una victoria mucho más difícil que las que logran los atletas que salen victoriosos en la lucha, la carrera o el lanzamiento de disco.[24] Más tarde, durante los juegos, vio dos caballos luchando y golpeándose entre ellos, hasta que uno de ellos cayó a tierra. Entonces Diógenes subió y puso una corona sobre la cabeza del caballo que había quedado en pie.[25] Estos dos desplazamientos simétricos tienen el efecto de plantear la cuestión: «¿Qué estáis haciendo en realidad cuando premiáis a alguien con una corona en los juegos ístmicos?». Pues si la corona es concedida a alguien por una victoria moral, entonces Diógenes merece una corona. Pero si es sólo una cuestión de fuerza física, entonces no hay ninguna razón por la que no se deba dar una corona a un caballo.

La *parresía* cínica utilizaba también, en sus aspectos escandalosos, la práctica de unir dos reglas de conducta que parecen contradictorias y alejadas la una de la

24. Véase Dión de Prusa, *Noveno discurso*, 10-13.
25. *Ibid.*, 22.

otra. Por ejemplo, en lo que se refiere al problema de las necesidades corporales. Comes. No hay ningún escándalo en comer, de modo que puedes comer en público (aunque, para los griegos, esto no es obvio, y Diógenes fue reprobado a veces por comer en el ágora). Puesto que Diógenes comía en el ágora, pensaba que no había ninguna razón por la que no debiera también masturbarse en el ágora; pues en ambos casos estaba satisfaciendo una necesidad corporal (y añadía que «desearía que fuera igual de fácil acabar con el hambre frotándose el vientre»).[26] Bien, no trataré de ocultar el descaro (*anaideia*) de los cínicos como práctica o técnica escandalosa.

Como saben, la palabra «cínico» procede de una palabra griega que significa «similar al perro» (*kynikoi*); y Diógenes era llamado «el perro». De hecho, la primera y única referencia contemporánea a Diógenes se halla en la *Retórica* de Aristóteles,[27] donde Aristóteles ni siquiera menciona el nombre «Diógenes», sino que le llama, simplemente, «el Perro». Los nobles filósofos griegos, que normalmente constituían un grupo de élite, despreciaban casi siempre a los cínicos.

Los cínicos también utilizaban otra técnica parresiástica, a saber, el «diálogo provocativo». Para ofrecerles un ejemplo más preciso de este tipo de diálogo

26. Véase Diógenes Laercio, VI, 46, 49; Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos*, 1044b.

27. Aristóteles, *Retórica*, 3, 10, 1411a24: «[...] el Perro llamaba a las tabernas "comidas en común áticas"». (trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2000, pág. 276.)

—que deriva de la *parresía* socrática— he escogido un pasaje del *Cuarto discurso* de Dión Crisóstomo de Prusa (ca. 40-110 d.C.).

¿Saben todos quién es Dión Crisóstomo? Bien, es un tipo muy interesante de la segunda mitad del siglo I y comienzos del siglo II de nuestra era. Nació en Prusa, en el Asia Menor, en el seno de una rica familia romana que desempeñaba un papel importante en la vida de la ciudad. La familia de Dión era de las típicas familias de nobles ricos de provincias que proporcionaban al Imperio romano tantos escritores, generales, e incluso emperadores. Dión llegó a Roma probablemente como retórico profesional, pero hay discusiones al respecto. Un estudioso norteamericano, C. P. Jones, ha escrito un libro muy interesante sobre Dión Crisóstomo, en el que describe la vida social de un intelectual en el Imperio romano en tiempos de Dión.[28] En Roma, Dión Crisóstomo conoció a Musonio Rufo, el filósofo estoico, y posiblemente a través de él se introdujo en algunos círculos liberales que se oponían, por lo general, al poder personal tiránico. En consecuencia, fue exiliado por Domiciano —a quien disgustaban sus puntos de vista— y así comenzó una vida de vagabundeo en la que adoptó la vestimenta y las actitudes de los cínicos durante muchos años. Cuando, finalmente, se le autorizó para volver tras el asesinato de Domiciano, comenzó una nueva carrera. Su anterior fortuna le fue devuelta, y se convirtió en un maestro rico y famoso. Durante un tiempo, sin embargo, mantuvo el estilo de vida, la acti-

28. Véase C. P. Johns, *The Roman world of Dio Chrystom.*

tud, los hábitos y las perspectivas filosóficas de un filósofo cínico. Pero debemos tener presente el hecho de que Dión Crisóstomo no era un cínico «puro»; y tal vez a causa de su trasfondo intelectual, su descripción del juego parresiástico cínico se sitúe más cerca de la tradición socrática de lo que lo hacían la mayor parte de las prácticas cínicas reales.

Creo que en el *Cuarto discurso* de Dión Crisóstomo, pueden encontrar las tres formas de *parresía* cínica. El final del discurso es una especie de prédica, y por todas partes aparecen referencias a la conducta escandalosa de Diógenes y ejemplos que ilustran el diálogo provocativo de Diógenes con Alejandro. El tema del *Discurso* es el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno, que realmente tuvo lugar en Corinto. El discurso comienza con las reflexiones de Dión acerca de este encuentro (1-14); sigue después un diálogo ficticio que retrata la naturaleza de la conversación de Diógenes y Alejandro (15-81); y termina el discurso con una larga y continua discusión —puesta imaginariamente en boca de Diógenes— a propósito de los tres tipos de estilo de vida falsos y autoengañosos (82-139).

Nada más comenzar el discurso, Dión critica a aquellos que presentan el encuentro de Diógenes y Alejandro como un encuentro entre iguales: un hombre famoso por sus dotes de mando y por sus victorias militares; el otro, famoso por su estilo de vida libre y autosuficiente, por su virtud moral austera y acorde con la naturaleza. Dión no quiere que la gente alabe a Alejandro sólo porque él, un poderoso rey, no desprecia a un tipo pobre como Diógenes. Insiste en que Alejandro se sentía en

realidad inferior a Diógenes, y que también envidiaba un poco su reputación; pues, al contrario que Alejandro, que deseaba conquistar el mundo, Diógenes no necesitaba nada para hacer lo que deseaba:

> [...] Alejandro tenía necesidad de la falange macedonia, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día sino de noche, allí donde le gustase ir. Además, Alejandro necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie, sino que decía a todos la verdad, no poseía ni un dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro ni por las riquezas juntas de los medos y los persas.[29]

Está claro, pues, que Diógenes aparece aquí como el maestro de la verdad; y desde este punto de vista, Alejandro es inferior a él y sabedor de su inferioridad. Pero aunque Alejandro tiene algunos vicios y defectos de carácter, no es un mal rey, y elige jugar el juego parresiástico de Diógenes:

29. Dión de Prusa, *Cuarto discurso. De la realeza*, 8-10.

Así, pues, Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo resulta natural que los hombres valientes sientan amor por los que tienen coraje, mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como a enemigos y, además, tienen amor y acogen a los villanos. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza (*parresía*) son las más agradables de todas las virtudes, mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos úlimos no escuchan con placer más que a los que vienen a pedirles favores, mientras que, por el contrario, los primeros no escuchan más que a los que miran de frente la verdad.[30]

El juego parresiástico cínico que comienza es, en algunos aspectos, no muy distinto del diálogo socrático, pues hay un intercambio de preguntas y respuestas. Pero hay al menos dos diferencias significativas. En primer lugar, en el juego parresiástico cínico es Alejandro quien tiende a hacer las preguntas y Diógenes, el filósofo, quien contesta —al contrario de lo que sucede en el diálogo socrático—. En segundo lugar, mientras que Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes quiere herir el orgullo de Alejandro. Por ejemplo, al comienzo del intercambio, Diógenes llama a Alejan-

30. *Ibid.*, 14-15.

dro bastardo (18), y le dice que alguien que afirma ser rey no es muy distinto de un niño que, tras vencer en un juego, pone una corona sobre su cabeza y declara que es el rey (47-49). Por supuesto, todo esto no es muy agradable de oír para Alejandro. Pero éste es el juego de Diógenes: golpear el orgullo de su interlocutor, forzarle a reconocer que no es lo que dice ser, lo que es bastante distinto del intento de Sócrates de mostrar a alguien que ignora lo que dice saber. En los diálogos socráticos puede verse en alguna ocasión que alguien ha sido herido en su orgullo cuando se le ha obligado a reconocer que no sabe lo que dice saber. Por ejemplo, cuando Calicles es llevado a reconocer su ignorancia, renuncia a cualquier discusión, porque se ha herido su orgullo. Pero esto es sólo un efecto secundario, como si dijéramos, del objetivo principal de la ironía socrática, que es mostrar a alguien que ignora su propia ignorancia. En el caso de Diógenes, sin embargo, el orgullo es el objetivo principal, y el juego ignorancia/conocimiento es un efecto secundario.

A partir de estos ataques al orgullo del interlocutor, puede verse que éste es llevado al límite del primer contrato parresiástico, a saber, aceptar jugar el juego, elegir tomar parte en la discusión. Alejandro quiere tomar parte en la discusión de Diógenes, aceptar su insolencia y sus insultos, pero hay un límite. Y cada vez que Alejandro se siente insultado por Diógenes, se enfurece y está a punto de deshacerse de Diógenes, incluso de tratarlo brutalmente. Pueden ver, por tanto, que el juego parresiástico cínico se juega en los límites últimos del contrato parresiástico. Raya en la transgresión porque el

parresiastés puede haber hecho demasiados comentarios insultantes. He aquí un ejemplo de este juego al límite del acuerdo parresiástico de tomar parte en la discusión:

> Añadió luego que Alejandro no llevaba el signo por el cual se conoce a los reyes [...]:
>
> —¿Y cuál es? —dijo Alejandro.
> —Aquel —replicó Diógenes— propio de la reina de las abejas. ¿O acaso no has oído decir que hay entre las abejas una reina que, por obra de la naturaleza, posee ese signo, no por herencia de raza, como vosotros aseguráis tenerlo, por ser descendientes de Heracles?
> —Pero ¿qué señal es ésa? —dijo Alejandro.
> —¿No has oído decir, a las gentes del campo —contestó Diógenes— que solamente esta abeja no tiene aguijón, porque no necesita usar sus armas contra nadie, pues ninguna de las otras abejas disputará con ella por su realeza ni peleará contra ella, si tiene esa señal? Tú, al contrario, me parece que no solamente cuando paseas llevas armas, sino que las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.[31]

El argumento de Diógenes: si llevas armas, estás asustado. Nadie que esté asustado puede ser un rey. Así pues, dado que Alejandro lleva armas, no puede ser un auténtico rey. Por supuesto, Alejandro no está muy satisfecho de esta lógica, y Dión continúa: «A estas pala-

31. *Ibid.*, 61-64.

bras, Alejandro estuvo a punto de arrojar su lanza». Ese gesto, por supuesto, habría sido la ruptura, la transgresión del juego parresiástico. Cuando el diálogo llega a este punto, Diógenes dispone de dos posibilidades para hacer volver al juego a Alejandro. Un camino es el siguiente. Diógenes dice, en efecto: «Bien, de acuerdo. Sé que estás ultrajado y también que eres libre. Tienes tanto la capacidad como la autorización legal para matarme. Pero ¿serás lo bastante valiente como para escuchar de mis labios la verdad, o eres tan cobarde que debes matarme?». Y, por ejemplo, después de insultar a Alejandro en un momento del diálogo, le dice Diógenes:

> [...] Enfádate y salta contra estos enemigos [...] y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero di que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los otros hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.[32]

De este modo, Diógenes enfurece a Alejandro voluntariamente, y le dice después: «Bien, puedes matarme; pero si lo haces, nadie más te dirá la verdad». Y hay un intercambio, es redactado un nuevo contrato parresiástico con un nuevo límite impuesto por Diógenes: si me matas, no sabrás la verdad. Este tipo de valeroso «chantaje» del interlocutor en nombre de la verdad produce una impresión favorable en Alejandro: «Entonces Ale-

32. *Ibid.*, 59.

jandro se sorprendió del coraje y de la audacia del hombre» (76). Así que Alejandro decide continuar en el juego, y se logra, de este modo, un nuevo acuerdo.

Otro medio empleado por Diógenes para hacer volver a Alejandro al juego es más sutil que el reto anterior: Diógenes también utiliza artimañas. Esta artimaña es diferente de la ironía socrática; pues, como todos ustedes saben, en la ironía socrática, Sócrates finge ser tan ignorante como su interlocutor, de forma que su interlocutor no se avergüence de revelar su propia ignorancia, y deje así de contestar a las preguntas de Sócrates. Ése era, al menos, el principio de la ironía socrática. El truco de Diógenes es algo distinto, pues en el momento en que su interlocutor está a punto de terminar el intercambio, Diógenes dice algo que su interlocutor cree un cumplido. Por ejemplo, después de llamar bastardo a Alejandro —lo que no sienta muy bien a este último— Diógenes le dice:

> «[...] ¿O no es Olimpíade* la que suele propalar que tú no has nacido de Filipo, sino de un dragón, o de Amón, o de no sé quién entre los dioses, semidioses o animales salvajes? Según eso, ninguno duda de que tú seas un bastardo.»
>
> Entonces Alejandro sonrió y se gozó como no lo había hecho jamás hasta aquel momento, y le pareció que Diógenes no solamente no era un fanfarrón, sino el más agudo de todos los mortales y el único que sabía hacerse agradable.[33]

* Esposa de Filipo II, madre de Alejandro. (*N. del t.*)

33. Dión de Prusa, *Cuarto discurso. De la realeza*, 19-20.

Mientras que el diálogo socrático traza un camino intrincado y tortuoso desde una comprensión ignorante hasta una ignorancia reconocida, el diálogo cínico es mucho más parecido a una lucha, una batalla o una guerra, con cimas de gran agresividad y momentos de calma pacífica —intercambios pacíficos que, por supuesto, son trampas adicionales para el interlocutor—. En el *Quinto discurso*, Dión Crisóstomo explica la racionalidad oculta tras esta estrategia en la que se mezclan agresividad y dulzura; Diógenes pregunta a Alejandro:

> «¿Tú no has oído contar el mito africano?»[34]
>
> Alejandro declaró no haberlo oído nunca.
>
> Diógenes, a continuación, le contó la historia sin hacerse de rogar y con agrado, porque quería devolver al príncipe la alegría, como hacen las nodrizas con los niños, cuando les dan azotes, para consolarlos y entretenerlos, les cuentan una historia.[35]

Y añade, poco después, Dión:

> Diógenes, pues, se dio cuenta de que Alejandro estaba excitado y que tenía el alma muy inquieta, y se divertía con él y lo llevaba en todas direcciones, para ver si podía apartarlo un poco de su orgullo y arrancar de raíz sus falsas opiniones.
>
> Además, Diógenes, se había dado cuenta, en efecto, de que Alejandro ahora estaba encantado, ahora enfadado consigo mismo, y que el alma del príncipe era presa

34. Véase Dión de Prusa, *Quinto discurso: un mito africano.*
35. Véase Dión de Prusa, *Cuarto discurso. De la realeza*, 73-74.

de indecisión, como el aire en el tiempo del solsticio, cuando de una misma nube cae lluvia y después resplandece el sol.[36]

La cortesía de Diógenes, sin embargo, es sólo un medio para hacer avanzar el juego y preparar el camino para posteriores intercambios agresivos. Así, después de que Diógenes agrada a Alejandro con sus comentarios acerca de su genealogía «bastarda», y considera la posibilidad de que Alejandro pueda ser hijo de Zeus, va todavía más lejos: le dice a Alejandro que cuando Zeus tiene un hijo, deja en él señales de su divino nacimiento. Por supuesto, Alejandro cree tener tales señales. Alejandro le pregunta entonces a Diógenes cómo se puede ser un buen rey. La respuesta de Diógenes es un retrato puramente moral de la soberanía:

Y bien, es tan imposible ser verdaderamente un rey y mal príncipe al mismo tiempo, como ser malamente bueno. El rey, en efecto, es entre los hombres el más excelente, siempre que sea el más bravo, el más justo y el más amigo de sus semejantes, el más invencible en todo esfuerzo y en todo deseo; o ¿tendrías tú al hombre que no sabe conducir una carroza por cochero, al que no sabe gobernar un navío por piloto, al que no sabe curar por médico? No sería posible eso, ni aun cuando todos los griegos y todos los extranjeros afirmasen lo contrario y proveyesen al personaje de numerosas diademas, cetros y tiaras, como se atan collares al cuello de los niños expósitos por temor a que no puedan ser reconocidos sin

36. *Ibid.*, 77-78.

esto. De igual manera que no es posible gobernar un navío sin las cualidades del piloto, tampoco puede ser rey sin las cualidades del rey.[37]

Vemos aquí la analogía del arte del gobierno con la navegación y la medicina que habíamos señalado anteriormente. Como «hijo de Zeus», Alejandro cree que tiene las señales o signos que muestran que es un rey con nacimiento divino. Pero Diógenes muestra a Alejandro que el carácter verdaderamente real no está vinculado a una posición especial, ni al nacimiento, ni al poder, etc. Antes bien, el único modo de ser un verdadero rey es comportarse como tal. Y cuando Alejandro pregunta cómo puede aprender este arte de la realeza, Diógenes le dice que no puede ser aprendido, pues uno es noble por naturaleza (26-31).

Aquí el juego llega a un punto en el que Alejandro no toma conciencia de su falta de conocimiento, como en el diálogo socrático. En lugar de eso, descubre que no es en modo alguno lo que creía ser —a saber, un rey de ascendencia real, con señales de su naturaleza divina, o rey a causa de su poder superior, etc.—. Es llevado al punto en el que Diógenes le dice que el único modo de ser un auténtico rey es adoptar el mismo tipo de *éthos* que un filósofo cínico. Y en este punto del intercambio, a Alejandro no le queda nada más que decir.

En el caso del diálogo socrático, ocurre también alguna vez que cuando la persona a la que Sócrates interroga no sabe ya qué decir, Sócrates resume el discurso

37. *Ibid.*, 24-25.

presentando una tesis definida, y entonces concluye el diálogo. En este texto de Dión Crisóstomo, Diógenes comienza un discurso continuo; sin embargo, su discusión no presenta la verdad de una tesis definida, sino que se contenta con ofrecer una descripción precisa de tres modos de vida erróneos, vinculados con el carácter real. El primero está dedicado a la salud; el segundo, al placer físico y el tercero a la gloria y al poder político. Y estos tres estilos de vida están personificados por tres *dáimones* o espíritus.

El concepto de *dáimon* era popular en la cultura griega, y también llegó a ser un concepto filosófico —en Plutarco, por ejemplo—. La lucha contra los *dáimones* malignos en el ascetismo cristiano tiene precursores en la tradición cínica. A propósito, el concepto de «demon» ha sido elaborado en un excelente artículo en el *Dictionaire de Spiritualité* (F. Vandenbrouke, vol. 3, 1957).

Diógenes ofrece una indicación de los tres *dáimones* que Alejandro debe combatir a lo largo de su vida, y que constituyen el objetivo de una permanente «lucha espiritual» —«*Combat spirituel*»—. Por supuesto, esta frase no aparece en el texto de Dión; aquí no se trata tanto de un contenido específico que cobre mayor importancia, como de la idea de una práctica parresiástica que permite a alguien mantener una guerra espiritual contra sí mismo.

Creo que podemos ver también, en este encuentro agresivo entre Alejandro y Diógenes, una lucha que tiene lugar entre dos tipos de poder: el poder político y el poder de la verdad. En esta lucha, el *parresiastés* acepta y afronta un peligro permanente: Diógenes se expone a sí mismo al poder de Alejandro del principio al fin del

Discurso. El principal efecto de este combate parresiástico con el poder no es llevar al interlocutor a una nueva verdad, ni a un nuevo nivel de autoconciencia; es llevar al interlocutor a interiorizar esta lucha parresiástica —a luchar en su interior contra sus propios errores—, y a comportarse consigo mismo de la misma manera en que se comportaba Diógenes.

Parresía *y relaciones personales*[38]

Desearía ahora analizar el juego parresiástico en el marco de las relaciones personales, seleccionando algunos ejemplos de Plutarco y Galeno que creo que ilustran algunos de los problemas técnicos que pueden surgir.

Hay un texto en Plutarco que está dedicado explícitamente al problema de la *parresía*. Señalando ciertos aspectos del problema parresiástico, Plutarco intenta responder a la pregunta: «¿Cómo es posible reconocer a un verdadero *parresiastés*, a alguien que dice la verdad?». Y análogamente: «¿Cómo es posible distinguir a un *parresiastés* de un adulador?». El título del texto, que procede de los *Moralia* de Plutarco, es *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*.[39]

Creo que necesitamos subrayar algunos puntos de este ensayo. En primer lugar, ¿por qué necesitamos, en nuestras vidas, tener algún amigo que desempeñe el pa-

38. Sexta y última lección, 30 de noviembre de 1983.

39. Plutarco, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*, en *Moralia*, I.

pel de *parresiastés* o de aquel que dice la verdad? La razón que ofrece Plutarco se halla en el tipo predominante de relación que a menudo tenemos con nosotros mismos, a saber, una relación de *philautía* o «amor propio».* Esta relación de amor propio es, para nosotros, el fundamento de una persistente ilusión acerca de lo que en realidad somos:

> [...] Siendo cada uno mismo el principal y más grande adulador de sí mismo, admite sin dificultad al de afuera como testigo, juntamente con él, y como autoridad aliada garante de las cosas que piensa y desea. Pues el que es censurado como amante de aduladores es muy amante de sí mismo, ya que, a causa de su benevolencia, desea y cree tener él todas las cualidades, deseo éste que, en cierto modo, no es absurdo, pero cuya creencia es peligrosa y necesita mucha precaución. Pero si, en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, «de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres»,[40] el adulador corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pitio, por cuanto siempre contradice la máxima «conócete a ti mismo», creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir.[41]

* El diccionario de la RAE recoge dos acepciones para esta expresión: «m. El que alguien se profesa a sí mismo, y especialmente a su prestigio. || 2. Afán de mejorar la propia actuación». Aquí la utilizamos, obviamente, en el sentido de la primera acepción. (*N.del t.*)

40. Platón, *Leyes*, 730c.

41. Plutarco, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*, 49a.

Somos nuestros propios aduladores, y es para desactivar esta relación espontánea que tenemos con nosotros mismos, para librarnos a nosotros mismos de nuestra *philautía*, para lo que necesitamos un *parresiastés*. Pero es difícil reconocer y aceptar a un *parresiastés*. Pues no sólo es difícil distinguir a un verdadero *parresiastés* de un adulador; sino que, además, a causa de nuestra *philautía*, no nos interesa reconocer a un *parresiastés*. De modo que lo que está en juego en este texto es el problema de determinar los criterios indudables que nos permiten distinguir al auténtico *parresiastés* que necesitamos tan acuciantemente para liberarnos a nosotros mismos de nuestra propia *philautía*, del adulador que «representa el papel del amigo con la gravedad del trágico» (50e).[42] Y esto implica que estamos en pose-

42. [La traducción castellana dice literalmente: «Es un trágico actor de la amistad, no un satírico ni un cómico». (*N. del t.*)] Sobre las estrategias que el adulador utiliza para camuflar su auténtica naturaleza, escribe Plutarco: «Pero de todas sus cosas la más hábil es que dándose cuenta de que la franqueza (*parresía*) se dice y se piensa que es el lenguaje propio de la amistad, así como cada ser vivo tiene su propia voz, y que, en cambio, la falta de franqueza es enemiga e innoble, ni siquiera a ésta deja sin imitar, sino que, igual que los cocineros hábiles usan jugos amargos y especies fuertes para quitarle a las cosas dulces lo que empalaga, así los aduladores aplican una franqueza falsa e inútil, y que actúa como si fuera un parpadeo, un cosquilleo y nada más. Por esta razón, pues, este hombre es difícil de descubrir, como aquellos animales que son capaces de acomodar su color a los arbustos y a los lugares que hay junto a ellos. Y puesto que aquél engaña y se oculta en las semejanzas, nuestro trabajo es descubrirlo y desnudarlo con las diferencias, pues "está adornado con colores y formas extrañas, como dice Platón, a falta de las propias" (*Fedro*, 239d)» (*ibid.*, 51c-d).

sión de un tipo de «semiología» del auténtico *parresiastés*. Para responder a la pregunta: «¿Cómo podemos reconocer a un verdadero *paresiastés?*», Plutarco propone dos criterios principales. Primero, hay una conformidad entre lo que dice el auténtico *parresiastés* y el modo en que se comporta —y aquí pueden reconocer la armonía socrática del *Laques*, donde Laques explica que puede confiar en Sócrates como *parresiastés* sobre el valor, puesto que vio que Sócrates fue realmente valiente en Delio, y que por tanto mostró un acuerdo armónico entre lo que dijo y lo que hizo—. Hay, además, un segundo criterio: la estabilidad y la firmeza del verdadero *parresiastés*, del verdadero amigo, en relación con sus elecciones, sus opiniones, y sus pensamientos:

> Ante todo, es necesario ver la uniformidad y continuidad de su manera de pensar; si se alegra con las mismas cosas siempre y alaba las mismas cosas, y si dirige y ordena su propia vida hacia un único modelo, como conviene a un hombre libre, amante de una amistad y trato del mismo carácter. Así, en efecto, es el amigo. Pero el adulador, por no tener una sola morada de su carácter, ni vivir una vida elegida para él mismo, sino para otros, y modelándose y adaptándose para otro, no es simple ni uno, sino variado y complicado, por correr y cambiar de forma como el agua, vertida de uno a otro contenido, según sean los que lo reciben.[43]

43. *Ibid.*, 52a-b.

Por supuesto, hay muchas otras cosas interesantes que decir sobre este texto. Desearía, empero, subrayar dos temas principales. En primer lugar, el tema del autoengaño y sus vínculos con la *philautía* —que no es algo completamente nuevo—. En el texto de Plutarco pueden ver que su noción de autoengaño, como consecuencia del amor propio, es algo muy distinto a la situación de quienes ignoran su propia falta de conocimiento de sí —un estado que Sócrates intentó superar—. La concepción de Plutarco hace hincapié en el hecho de que no sólo somos incapaces de saber que no sabemos nada, sino que además somos incapaces de saber, exactamente, qué somos. Y creo que este tema del autoengaño se torna cada vez más importante en la cultura helenística. En la época de Plutarco es verdaderamente muy importante.

Un segundo tema que desearía acentuar es la firmeza de ánimo. Esto tampoco es nada nuevo, pero para el último estoicismo la noción de firmeza adquiere gran importancia. Hay una relación obvia entre estos dos temas —el tema del autoengaño y el tema de la constancia o la persistencia de ánimo—. Pues destruir el autoengaño y adquirir y mantener continuidad de ideas son dos actividades ético-morales que están vinculadas una a otra. El autoengaño que impide saber quién o qué se es, y todos los cambios en los pensamientos, sentimientos y opiniones que obligan a moverse de un pensamiento a otro, de un sentimiento a otro, o de una opinión a otra, demuestran esta vinculación. Ya que si se es capaz de discernir exactamente qué se es, entonces se permanecerá en el mismo punto, y nada podrá cam-

biarle a uno. Pero si se es cambiado por alguna clase de estímulo, sentimiento, pasión, etc., entonces no se es capaz de permanecer fiel a uno mismo, se es dependiente de algo otro, se es conducido a intereses diversos y, consecuentemente, no se es capaz de mantener una completa posesión de uno mismo.

Estos dos elementos —engañarse sobre uno mismo y ser afectado por cambios en el mundo y en los propios pensamientos— se desarrollan y cobran importancia en toda la tradición cristiana. En la espiritualidad del cristianismo primitivo, Satán es representado a menudo como el agente del autoengaño —opuesto a la renuncia del sí mismo— y como la volubilidad de ánimo —la inestabilidad o falta de firmeza del alma contrapuesta a la *firmitas* en la contemplación de Dios—. Fijar la propia mente en Dios era un modo, primero, de renunciar al propio sí mismo con el fin de eliminar cualquier clase de autoengaño. Y era, además, un modo de adquirir una firmeza ética y ontológica. Así pues, creo que podemos ver en el texto de Plutarco —en el análisis de la relación entre *parresía* y adulación— algunos elementos que llegaron a ser también importantes para la tradición cristiana.

Me gustaría referirme ahora, muy brevemente, a un texto de Galeno (130-200 d.C.) —el famoso médico de finales del siglo II— donde se puede ver el mismo problema: ¿cómo es posible reconocer a un auténtico *parresiastés*? Galeno plantea esta cuestión en su ensayo *La diagnosis y la cura de las pasiones del alma*, donde explica que para liberarse de sus propias pasiones, un hombre necesita a un *parresiastés*; pues tal como ocu-

rría en Plutarco un siglo antes, la *philautía*, el amor propio, es la raíz del autoengaño:

> [...] vemos los defectos de los otros pero permanecemos ciegos a aquellos que nos atañen a nosotros mismos. Todos los hombres admiten la verdad de esto; además, Platón da la razón de ello (*Leyes*, 731e). Dice que el amante es ciego cuando se trata del objeto de su amor. Si, por lo tanto, cada uno de nosotros se ama a sí mismo por encima de todas las cosas, debe estar ciego en lo que a él mismo respecta [...].
>
> Hay pasiones del alma que todo el mundo conoce: ira, cólera, miedo, aflicción, envidia y lujuria impetuosa. En mi opinión, la vehemencia excesiva al amar u odiar algo es también una pasión; creo que la sentencia «la moderación es lo mejor» es correcta, pues ninguna acción desmesurada es buena. ¿Cómo puede, entonces, un hombre suprimir esas pasiones si no sabe antes que las tiene? Pero, como dijimos, es imposible conocerlas porque nos amamos a nosotros mismos en exceso. Aun en el caso de que esa sentencia no te permitiera juzgarte a ti mismo, te haría posible juzgar a otros a quien no amaras ni odiaras. Cada vez que oigas en la ciudad alabar a alguien porque no adula a nadie, acompaña a ese hombre y juzga por tu propia experiencia si es el tipo de hombre que dicen que es [...].
>
> Cuando un hombre no saluda por su nombre al poderoso ni al rico, cuando no los visita, cuando no cena con ellos, cuando vive una vida disciplinada, cabe esperar que ese hombre diga la verdad; intenta, además, alcanzar un conocimiento más profundo del tipo de hombre que es (y esto se logra a través de una larga convivencia). Si encuentras hombre semejante, llámale y habla un día

> con él en privado; pídele que te muestre inmediatamente cuanto de las pasiones que hemos mencionado vea en ti. Dile que estarás más agradecido por este servicio y que le tendrás por tu salvador en mayor medida que si te hubiera salvado de una enfermedad de tu cuerpo. Consigue que prometa descubrirte todo esto siempre que te vea afectado por cualquiera de las pasiones que he mencionado.

Es interesante señalar que, en este texto, el *parresiastés* —que todo el mundo necesita para librarse de su autoengaño— no necesita ser un amigo, alguien a quien se conozca, alguien con quien se tenga trato. Y esto constituye, creo yo, una diferencia muy importante entre Galeno y Plutarco. En Plutarco, Séneca y la tradición que procede de Sócrates, es siempre necesario que el *parresiastés* sea un amigo. Y esta relación de amistad estaba siempre en la base del juego parresiástico. Por lo que sé, con Galeno, por primera vez, no es necesario que el *parresiastés* sea un amigo. En realidad, nos dice Galeno, es mucho mejor que el *parresiastés* sea alguien a quien no conozcamos, con el fin de que sea completamente neutral. Un buen *parresiastés* que nos dé consejos honestos sobre nosotros mismos no debe odiarnos, pero tampoco debe amarnos. Un buen *parresiastés* es alguien con quien no se ha tenido previamente ninguna relación particular.

Pero, por supuesto, no se le puede elegir al azar. Se deben comprobar algunos criterios con el fin de saber si es realmente capaz de revelarnos nuestros errores. Y para eso se debe haber logrado alguna información

sobre él. ¿Tiene buena reputación? ¿Es lo bastante mayor? ¿Es lo bastante rico? Es muy importante que aquel que desempeña el papel de *parresiastés* sea tan rico como su interlocutor, o más, pues si es pobre y su interlocutor es rico, entonces las probabilidades de que sea un adulador son mayores —puesto que le interesa serlo.

Los cínicos, por supuesto, habrían dicho que alguien que es rico, que tiene una indudable relación con la riqueza, no puede ser realmente sabio; de manera que no vale la pena elegirlo como *parresiastés*. La idea de Galeno de elegir a alguien más rico que uno como su *parresiastés* le parecería ridícula a un cínico.

También es interesante señalar que, en este ensayo, el que dice la verdad no necesita ser un médico o un doctor. A pesar del hecho de que el propio Galeno era médico, y se veía obligado a menudo a «curar» las pasiones excesivas de los demás, y a menudo con éxito, no exige que el *parresiastés* sea un doctor, o que posea la habilidad de curar las pasiones de los demás. Todo lo que se requiere es que sea capaz de decirnos la verdad sobre nosotros mismos.

Pero no basta con saber que el *parresiastés* es lo bastante mayor, lo bastante rico, y tiene buena reputación. También debe ser puesto a prueba. Galeno ofrece un programa para poner a prueba al potencial *parresiastés*. Por ejemplo, se le deben plantear cuestiones sobre sí mismo, y observar cómo responde para determinar si será lo bastante severo como para desempeñar el papel. Debemos ser desconfiados si el posible *parresiastés* nos felicita, si no es lo bastante severo, etc.

Galeno no se extiende sobre el papel preciso del *parresiastés* en *La diagnosis y la cura de las pasiones del alma*; sólo ofrece unos pocos ejemplos del tipo de consejos que daba cuando asumía este papel para otros. Pero, para resumir lo anterior, en este texto la relación entre *parresía* y amistad no parece seguir en vigor, y hay un tipo de prueba o examen dirigido al potencial *parresiastés* por su «patrón» o «cliente».

Pido disculpas por ser tan escueto en el tratamiento de estos textos de Plutarco y Galeno; pero no son muy difíciles de leer, sólo son difíciles de encontrar.

Técnicas de parresía

Desearía ahora volver a las distintas técnicas de juegos parresiásticos que pueden encontrarse en la literatura filosófica y moral de los dos primeros siglos de nuestra era. Por supuesto, no tengo intención de enumerar y discutir todas las prácticas importantes que pueden encontrarse en los escritos de este período. Para empezar, desearía hacer tres comentarios preliminares.

En primer lugar, creo que estas técnicas manifiestan un cambio muy importante e interesante con respecto al juego de verdad que —en la concepción griega clásica de *parresía*— estaba constituido por el hecho de que alguien fuera lo bastante valiente como para decirle la verdad a otras personas. Y es que hay un cambio de este tipo de juego parresiástico a otro juego de verdad que consiste ahora en ser lo bastante valiente como para revelar la verdad sobre uno mismo.

En segundo lugar, este nuevo tipo de juego parresiástico —en el que el problema consiste en afrontar la verdad sobre uno mismo— requiere lo que los griegos llamaban «*askesis*». Aunque nuestra palabra «ascetismo» deriva de la palabra griega «*askesis*» —y dado que el significado de la palabra cambia a medida que se asocia a diversas prácticas cristianas—, para los griegos la palabra no significa «ascesis», sino que tiene un sentido mucho más amplio que hace referencia a cualquier tipo de entrenamiento o ejercicio práctico. Por ejemplo, era habitual decir que cualquier tipo de arte o técnica debía ser aprendida con *mathêsis* y *askesis* —con conocimiento teórico y entrenamiento práctico—. Y, por ejemplo, cuando Musonio Rufo dice que el arte de vivir, *techné tou biou*, es como las otras artes, es decir, un arte que uno no puede aprender sólo a través de las enseñanzas teóricas, está repitiendo una doctrina tradicional. Esta *techné tou biou*, este arte de vivir, requiere práctica y entrenamiento: *askesis*. Pero la concepción griega de la *askesis* difiere de las prácticas ascéticas cristianas al menos en dos aspectos: 1) el ascetismo cristiano tiene su fin u objetivo último en la renuncia del sí mismo, mientras que la *askesis* moral de las filosofías grecorromanas tiene su meta en el establecimiento de una relación específica con uno mismo —una relación de autoposesión y autogobierno—; 2) el ascetismo cristiano adopta como tema principal el alejamiento del mundo, mientras que las prácticas ascéticas de las filosofías grecorromanas se preocupan, generalmente, de dotar al individuo de la preparación y el equipamiento moral que le permitirán afrontar plenamente el mundo de una manera ética y racional.

En tercer lugar, estas prácticas ascéticas implican numerosos tipos distintos de ejercicios específicos, pero nunca fueron específicamente catalogados, analizados o descritos. Algunos de ellos fueron discutidos y criticados, pero la mayoría eran bien conocidos. Dado que la mayoría de la gente los reconocía, eran utilizados habitualmente sin ninguna teoría precisa sobre el ejercicio. En realidad, cuando alguien lee ahora a estos autores griegos y latinos discutiendo tales ejercicios en el contexto de temas teóricos específicos (tales como el tiempo, la muerte, el mundo, la vida, la necesidad, etc.), a menudo se hace una idea equivocada sobre ellos, pues estos temas funcionan habitualmente sólo como un esquema o matriz para los ejercicios espirituales. De hecho, la mayoría de los textos sobre ética escritos en la Antigüedad tardía no se preocupan en absoluto de proponer una teoría sobre los fundamentos de la ética, sino que son libros prácticos que contienen recetas y ejercicios que era necesario leer, releer, meditar y aprender con el fin de construir una matriz duradera para la propia conducta.

Voy a ocuparme ahora del tipo de ejercicios en los que alguien tenía que examinar la verdad sobre sí mismo, y decírsela a alguna otra persona.

La mayoría de las veces, cuando nos referimos a dichos ejercicios, hablamos de prácticas que incluyen el «examen de conciencia». Pero creo que la expresión «examen de conciencia», utilizada como comodín para caracterizar todos estos distintos ejercicios, induce a error y simplifica en exceso. Tenemos que definir con mucha precisión los diferentes juegos de verdad

que han sido puestos en funcionamiento y aplicados en estas prácticas de la tradición grecorromana.

Desearía analizar cinco de estos juegos de verdad comúnmente descritos como «examen de conciencia», con el fin de mostrarles: 1) cómo se diferencian unos ejercicios de otros; 2) qué aspectos del pensamiento, los sentimientos, la conducta, etc., eran tenidos en cuenta en los diferentes ejercicios; y 3) que estos ejercicios, a pesar de sus diferencias, implicaban una relación entre la verdad y el sí mismo que es muy distinta de la que encontramos en la tradición cristiana.

Séneca y el examen vespertino

El primer texto que desearía analizar procede del *De ira* (*Sobre la ira*) de Séneca:

> Todos los sentidos hay que guiarlos hacia la firmeza; son de natural resistentes, si desiste de corromperlos el espíritu, que a diario ha de ser llamado a rendir cuentas. Así hacía Sextio, de modo que, al terminar el día, cuando ya se había recogido para su descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: «¿Qué defecto te has curado hoy? ¿A qué vicio te has opuesto? ¿En qué aspecto eres mejor?». Desistirá y será más moderada la ira que sepa que a diario ha de presentarse ante el juez. ¿Qué, pues, más hermoso que esta costumbre de revisar toda la jornada? ¡Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado, cuando el espíritu se ha visto alabado o aleccionado y ha instruido proceso, inquisidor de sí mismo y censor secre-

to, a su conducta! Yo hago uso de esta facultad y a diario defiendo ante mí mi causa. Cuando han retirado de mi vista la luz y se ha callado mi esposa, conocedora ya de mi costumbre, examino toda mi jornada y repaso mis hechos y mis dichos: nada me oculto yo, nada paso por alto. ¿Por qué razón, pues, voy a temer algo a consecuencia de mis errores, cuando puedo decirme: «Mira de no hacer eso más, por ahora te perdono. En aquella disputa has hablado con demasiada vehemencia: desde este momento no discutas más con ignorantes; no quieren aprender quienes nunca han aprendido. A aquél lo has aleccionado con más familiaridad de la que debías y así no lo has corregido sino agraviado: en lo sucesivo mira no sólo si es cierto lo que dices, sino si aquel a quien se lo dices es tolerante con la verdad: el bueno se alegra de ser aleccionado, los peores individuos toleran muy a disgusto a los consejeros».[44]

Sabemos por varias fuentes que este tipo de ejercicio era una exigencia diaria, o al menos un hábito, en la tradición pitagórica. Antes de irse a dormir, los pitagóricos tenían que realizar este tipo de examen, recordando los errores que hubieran cometido durante el día. Dichos errores consistían en aquellas formas de conducta que transgredían las estrictas reglas de las escuelas pitagóricas. El propósito de este examen, al menos en la tradición pitagórica, era purificar el alma.

Se creía que tal purificación era necesaria, dado que los pitagóricos consideraban que el sueño era un estado durante el cual el alma podía entrar en contacto con la

44. Séneca, *Sobre la ira*, libro III, cap. 36, 1-4.

divinidad a través de los sueños. Por supuesto, se debía mantener el alma tan pura como fuera posible, tanto para tener sueños hermosos como para entrar en contacto con deidades benévolas. En este texto de Séneca podemos ver claramente que esta tradición pitagórica sobrevive en el ejercicio que él describe (tal como lo hará más tarde en prácticas similares utilizadas por los cristianos). La idea de emplear el sueño y lo soñado como un posible medio de aprehender lo divino puede encontrarse también en la *República* de Platón (Libro IX, 571e-572b). Séneca nos dice que por medio de este ejercicio estamos en disposición de lograr un sueño bueno y placentero: «Qué placentero el sueño que sigue a este examen —qué tranquilo es, qué profundo y sosegado—». Y sabemos por el propio Séneca que su primer entrenamiento, a cargo de su maestro Soción, fue en parte pitagórico. Sin embargo, Séneca no relaciona esta práctica con la costumbre pitagórica, sino con Quinto Sextio —que fue uno de los defensores del estoicismo en Roma a finales del siglo I a.C.—. Parece que este ejercicio, a pesar de su origen puramente pitagórico, fue utilizado y alabado por muchas sectas y escuelas filosóficas: los epicúreos, los estoicos, los cínicos y otros. Hay referencias a este tipo de ejercicio en Epicteto, por ejemplo. Y sería inútil negar que el autoexamen de Séneca es similar al tipo de prácticas ascéticas utilizadas durante siglos en la tradición cristiana. Pero si miramos el texto más de cerca, creo que podemos ver algunas diferencias interesantes.

En primer lugar, está la cuestión de la actitud de Séneca hacia sí mismo. ¿Qué tipo de operación está lle-

vando a cabo realmente Séneca en este ejercicio? ¿Cuál es la matriz práctica que utiliza y aplica en relación consigo mismo? A primera vista, parece una práctica judicial que está próxima a la confesión cristiana: hay pensamientos, estos pensamientos son confesados, hay un acusado (a saber, Séneca), hay un acusador o demandante (que también es Séneca), hay un juez (también Séneca), y parece que hay un veredicto. La escena entera parece ser judicial; y Séneca emplea expresiones típicamente judiciales («comparecer ante un juez», «defender mi causa frente al estrado del sí mismo», etc.). Un examen más atento muestra, sin embargo, que se trata de algo diferente de una corte de justicia, o de un procedimiento judicial. Por ejemplo, Séneca dice que él es un «examinador» de sí mismo (*speculator sui*). La palabra «*speculator*» quiere decir que él es un «examinador» o «inspector» —alguien que inspecciona la carga en un barco, o el trabajo que llevan a cabo los obreros que construyen una casa, etc.—. Séneca dice también «*totum diem meum scrutor*» —«examino, inspecciono por completo mi jornada»—. Aquí el verbo «*scrutor*» pertenece al vocabulario de la administración, y no al judicial. Séneca afirma más adelante: «*factaque ac dicta mea remetior*» —«y repaso, reconsidero todos mis actos y mis palabras»—. El verbo «*remetiri*» es, de nuevo, un término técnico utilizado en contabilidad, y que tiene el sentido de comprobar si hay algún tipo de error de cálculo. Así pues, Séneca no es exactamente un juez pronunciando sentencia sobre sí mismo. Es más bien un administrador que, una vez se ha terminado el trabajo, o cuando ha terminado el año, echa cuentas, hace el in-

ventario y comprueba si todo se ha hecho correctamente. Es más una escena administrativa que una judicial.

Si volvemos a los errores que Séneca repasa, y de los que da ejemplos en este examen, podemos ver que no son la clase de errores que podríamos llamar «pecados». No confiesa, por ejemplo, que bebe demasiado, ni que ha cometido un fraude financiero, ni que tiene malos sentimientos hacia alguien —errores con los que Séneca estaba muy familiarizado en su condición de hombre de confianza de Nerón—. Se reprocha a sí mismo cosas muy distintas. Ha criticado a alguien, pero, en lugar de ayudar a ese hombre, su crítica le hiere. O se critica a sí mismo por estar enfadado con personas que, en cualquier caso, son incapaces de entenderle. Comportándose de tal manera, comete «errores» (*errores*); pero estos errores sólo son acciones ineficientes que requieren ajustes entre fines y medios. Se critica por no tener en mente el objetivo de sus acciones, por no ver que es inútil censurar a alguien si la crítica aportada no mejora las cosas, etc. Lo esencial del error tiene que ver con un error práctico en su comportamiento, pues es incapaz de establecer una relación racional efectiva entre los principios de conducta que conoce y la conducta que sigue realmente. Los errores de Séneca no son transgresiones de un código o una ley. Expresan, más bien, ocasiones en las que su intento de coordinar reglas de conducta (reglas que ya acepta, conoce y reconoce) con su conducta real en una situación específica se ha demostrado falto de éxito o ineficiente.

Séneca tampoco reacciona ante sus propios errores como si fueran pecados. No se castiga a sí mismo; no

hay nada parecido a la penitencia. La retractación de sus errores tiene por objeto la reactivación de reglas prácticas de conducta que, reforzadas ahora, puedan ser útiles en ocasiones futuras. De este modo, se dice a sí mismo: «Mira lo que no debes volver a hacer nunca»; «No tengas trato con gente ignorante»; «En el futuro, considera no sólo la verdad de lo que dices, sino también si el hombre a quien hablas puede soportar la verdad»; etc. Séneca no analiza su responsabilidad o sus sentimientos de culpabilidad; no se trata, para él, de purificarse a sí mismo de estos errores. Más bien se empeña en un tipo de escrutinio administrativo que le permita reactivar varias reglas y máximas con el fin de hacerlas más vívidas, permanentes y efectivas para el futuro comportamiento.

Sereno y el autoexamen general

El segundo texto que desearía tratar procede del *De tranquillitate animi* de Séneca. El *De tranquillitate animi* es uno de los muchos textos escritos sobre un tema que ya hemos encontrado, a saber, la constancia o firmeza de ánimo. Dicho muy brevemente, la palabra latina «*tranquillitas*» denota estabilidad de alma o de ánimo. Es un estado en el que el ánimo es independiente de cualquier clase de evento externo, y es igualmente libre de cualquier excitación o agitación interna que pudiera producir un movimiento involuntario en el alma. Así, ésta demuestra estabilidad, autogobierno e independencia. Pero «*tranquillitas*» se refiere también a cierto senti-

miento de calma placentera que tiene su origen, su principio, en este autogobierno o autoposesión del sí mismo.

Al principio del *De tranquillitate animi*, Anneo Sereno quiere consultar a Séneca. Sereno es un joven amigo de Séneca que pertenecía a la misma familia, y que comenzó su carrera política bajo el reinado de Nerón como miembro de su guardia nocturna. Tanto para Séneca como para Sereno no hay incompatibilidad entre filosofía y carrera política, puesto que una vida filosófica no es meramente una alternativa a una vida política. Antes bien, la filosofía debe acompañar a una vida política con el fin de proporcionar un marco moral para la actividad pública. Sereno, que fue inicialmente epicúreo, derivó después hacia el estoicismo. Pero incluso después de convertirse en estoico se sentía incómodo, pues tenía la impresión de que no era capaz de mejorarse a sí mismo, de que había alcanzado un punto muerto, y no era capaz de hacer ningún progreso. Desearía señalar que para la vieja Estoa, para Zenón de Citio, por ejemplo, cuando una persona conoce las doctrinas de la filosofía estoica no necesita, en realidad, progresar más, pues ha logrado llegar a ser un estoico. Lo que es interesante aquí es la idea de progreso que aparece como un nuevo desarrollo en la evolución del estoicismo. Sereno conoce la doctrina estoica y sus reglas prácticas, pero carece todavía de *tranquillitas*. Y es en este estado de desasosiego en el que se dirige a Séneca y le pide ayuda. Por supuesto, no podemos estar seguros de si esta descripción del estado de Sereno refleja su situación histórica real; sólo podemos estar razonablemente seguros de que Séneca escribió este texto. Pero se supone que el

texto es una carta escrita a Sereno que incorpora el requerimiento de consejo moral de este último. Y muestra un modelo o patrón para un tipo de autoexamen.

Sereno examina lo que es o lo que ha llevado a cabo en el momento en que hace su consulta:

> SERENO: Examinándome, se me hacían evidentes en mí algunos defectos, Séneca, puestos al descubierto, que podría tocar con la mano, otros más velados y en un recoveco, otros no permanentes, sino tales que se presentan con intervalos, que yo llamaría sin duda los más molestos, como enemigos caprichosos que según las circunstancias nos asaltan, por cuya causa no es posible ninguno de ambos extremos: ni estar preparado como en guerra ni despreocupado como en paz. Sin embargo, el rasgo que principalmente descubro en mí (¿por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un médico?) es el de no haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba ni haberme sometido de nuevo a ellas: me encuentro en un estado aunque no pésimo sí quejumbroso y malhumorado al máximo: ni estoy enfermo ni estoy sano.[45]

Como pueden ver, la petición de Sereno adopta la forma de una consulta «médica» de su propio estado espiritual. Pues dice: «¿Por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un médico?»; «Ni estoy enfermo ni estoy sano», etc. Estas expresiones están claramente relacionadas con la bien conocida identificación metafórica entre malestar moral y enfermedad

45. Séneca, *Sobre la tranqulidad del espíritu*, cap. 1, 1-2.

física. Y lo que importa subrayar aquí es que para que Sereno se cure de su enfermedad, primero necesita «admitir la verdad» (*verum fatear*) ante Séneca. Pero ¿cuáles son las verdades que Sereno debe «confesar»? Veremos que no revela errores secretos, ni deseos vergonzosos, nada de eso. Es algo completamente distinto de una confesión cristiana. Esta «confesión» puede dividirse en dos partes. En primer lugar, hay una exposición muy general de Sereno sobre sí mismo; y, en segundo lugar, hay una exposición de su actitud en diferentes campos de actividad en su vida.

La exposición general sobre su condición es la siguiente:

> No hace falta que digas que los inicios de todas las virtudes son endebles, que con el tiempo les llega el endurecimiento y la fortaleza; no ignoro tampoco que las cosas que se afanan por las apariencias, la dignidad, digo, y la fama de elocuencia y todo lo que se somete al escrutinio ajeno toman cuerpo con el paso del tiempo (tanto las que proporcionan la verdadera valía como las que para agradar se aplican algún afeite, esperan años hasta que poco a poco su transcurso les va sacando el color). Pero yo temo que el hábito, que confiere consistencia a las cosas, hunda más profundamente en mí este defecto: el trato prolongado infunde apego tanto como lo malo a lo bueno.
>
> Cómo es esta inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro y que no se inclina animosamente a lo correcto ni a lo perverso no puedo mostrártelo tanto de una vez como por partes: diré que me sucede, tú le encontrarás un nombre a la enfermedad.[46]

46. *Ibid.*, cap. 1, 3-5.

Sereno nos dice que la verdad sobre sí mismo que desea exponer ahora describe la enfermedad que le hace sufrir. A partir de estos comentarios generales y de otras indicaciones que ofrece más adelante, podemos ver que esta enfermedad es comparada al *mal de mar* que produce el estar a bordo de una embarcación que no avanza, sino que gira y cabecea en el mar. Sereno teme permanecer en el mar en esta condición, a plena vista de la tierra firme que permanece inaccesible para él. La organización de los temas que describe Sereno, con su referencia metafórica implícita y, como veremos, explícita a la navegación por mar, incluye la asociación tradicional entre filosofía político-moral, medicina y pilotaje de un barco o navegación —que ya hemos visto—. Tenemos aquí, además, los mismos tres elementos: un problema filosófico-moral, la referencia a la medicina y la referencia a la navegación. Sereno está en camino hacia la adquisición de la verdad como un barco en el mar a la vista de tierra firme. Pero debido a que carece de una autoposesión o un autodominio completos, tiene la sensación de que no puede avanzar. Tal vez porque es demasiado débil, tal vez porque su rumbo no es bueno. No sabe exactamente cuál es la razón de sus vacilaciones, pero caracteriza su malestar como un tipo de movimiento vacilante perpetuo que no tiene otro alcance que el «balanceo». El barco no puede avanzar porque se está balanceando. De modo que el problema de Sereno es: ¿cómo puede reemplazar este movimiento ondulante del balanceo —que se debe a la inestabilidad, a la falta de firmeza de su ánimo— por un movimiento lineal firme que lo lleve hasta la costa, hasta la

tierra firme? Es un problema de dinámica, pero muy diferente de la dinámica freudiana de un conflicto inconsciente entre dos fuerzas psíquicas. Tenemos aquí un movimiento oscilatorio de balanceo que impide al alma avanzar hacia la verdad, hacia la firmeza, hacia tierra. Debemos ver ahora cómo esta red dinámica metafórica organiza la descripción de sí mismo de Sereno en la larga cita siguiente:

> Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; me gusta una comida que ni la preparen ni la contemplen montones de esclavos, no encargada muchos días antes ni servida por manos de muchos, sino económica y sencilla, sin tener nada de rebuscado ni de costoso, que no va a faltar en ninguna parte, ni pesada para la bolsa ni para el cuerpo, que no vaya a salir por donde ha entrado; me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa, la plata maciza de mi rústico padre sin nombre alguno de artesano, y no una mesa atractiva por la variedad de sus pintas ni conocida en la ciudad por la larga serie de sus elegantes dueños, sino puesta para usarla, que ni distraiga por el placer los ojos de ningún comensal ni los encienda por la envidia. Cuando ya con esto estoy satisfecho, encandila mi ánimo la aparatosidad de alguna escuela de esclavos, los siervos vestidos y engalanados de oro con más esmero que en un desfile, y una tropa de esclavos espléndidos, hasta incluso una casa en la que se pisan valiosos pavi-

mentos, y, con las riquezas desparramadas por todos los rincones, los techos mismos resplandecientes, y la gente, compañera y pretendiente de los patrimonios que se pierden; ¿a qué hablar de las aguas transparentes hasta el fondo y que fluyen alrededor de los banquetes, a qué, de los festines dignos de ese escenario? Me rodea, cuando vengo de una larga estancia en la sobriedad, con gran esplendor el lujo y por todas partes resuena: mi vista titubea un poco, ante él alzo mi ánimo más fácilmente que mis ojos; así pues, me retiro no más corrompido, sino más triste, y no ando tan altanero entre aquellas baratijas mías y se insinúa un mordisco sigiloso y la duda de si es mejor aquello. Nada de esto me cambia, nada sin embargo deja de impresionarme.

Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros y lanzarme a la política de lleno; me parece correcto asumir cargos y haces, no seducido, desde luego, por la púrpura o las varas, sino para ser más eficaz y más útil a los amigos y parientes, y a todos los ciudadanos, a todos los mortales, en fin. Sigo resueltamente a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, de los que ninguno, sin embargo, intervino en política, y ninguno dejó de orientar hacia ella. Cuando algo golpea mi ánimo, poco habituado a verse zarandeado, cuando me sobreviene algo o bien indigno, tal como hay innumerables en la vida de un hombre, o bien que transcurre con poca facilidad, o bien cuestiones no de gran importancia han exigido mucho de mi tiempo, regreso a mi ocio y, del mismo modo que también en los rebaños cansados, mi paso hacia mi casa es más ligero. Me gusta encerrar mi vida entre paredes: «Que nadie me robe ningún día, pues no me va a devolver nada que merezca tanto gasto; que mi espíritu se sustente sobre sí mismo, que se cultive a sí mismo, que no haga nada

ajeno, nada que tenga que ver con los jueces; que aprecie la tranquilidad exenta de inquietudes públicas y particulares». Pero cuando un texto especialmente enérgico me ha levantado el ánimo, y me han hincado espuelas unos modelos ilustres, me agrada saltar al foro, prestar al uno mi palabra, al otro mi colaboración, que, aunque no vaya a ser en nada útil, va a intentar, no obstante, ser en algo útil, contener la arrogancia de uno en mala hora envanecido por su prosperidad.

En mi quehacer creo, por Hércules, que es mejor fijarse en los hechos en sí y hablar basándose en ellos, subordinar además las palabras a los hechos, de modo que por allí por donde lo guíen les siga un discurso espontáneo: «¿Qué falta hace componer obras que perduren durante generaciones? ¿Quieres no dejar de hacerlo, para que la posteridad no te pase en silencio? Para la muerte has nacido, menos molestias entraña un funeral silencioso. Así pues, escribe algo con estilo escueto para ocupar tu tiempo en tu provecho, no en tu popularidad: un esfuerzo menor hace falta a quienes se ocupan del presente». Pero de nuevo, cuando mi espíritu se ha elevado por la grandeza de sus pensamentos, se muestra pretencioso en sus palabras y ansía hablar a tanta altura como respira, y el discurso se aviene a la categoría de los hechos; olvidándome entonces de mi norma y mi decisión, más estricta, me dejo llevar por los aires y con una boca ya no mía.

Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones. Temo o ir poco a poco disolviéndome o, lo que es más preocupante, tambalearme igual que uno que siempre está a punto de caer, y que tal vez sea más grave de lo que yo creo; pues miramos con confianza lo que nos es

familiar y esa predisposición siempre estorba nuestro juicio. Pienso que muchos habrían podido llegar a la sabiduría, si no hubieran pensado que ya habían llegado, si ciertas cosas no las hubieran disimulado en ellos, otras no las hubieran pasado por alto cerrando los ojos. Pues no tienes por qué juzgar que [nos] echamos a perder más por la lisonja ajena que por la nuestra. ¿Quién se ha atrevido a decirse la verdad? ¿Quién, situado entre rebaños de aduladores y halagadores, no se ha encomiado él mismo mucho más? Así pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad. Sé que [estas] fluctuaciones de mi espíritu no son peligrosas ni provocan nada alarmante; por explicarte con una comparación real de qué me quejo, no me siento agobiado por el temporal, sino por el mareo: extírpame pues este mal, sea lo que sea, y socorre al que pena con la tierra a la vista.[47]

A primera vista, la larga descripción de Sereno parece ser una acumulación de detalles relativamente poco importantes sobre sus gustos y sus aversiones, descripciones de bagatelas tales como los pesados platos de su padre, cómo le gusta la comida, etc. Y también parece haber un gran desorden, un lío de detalles. Pero tras este aparente desorden, puede descubrirse fácilmente la auténtica organización del texto. Hay tres partes básicas del discurso. La primera parte, el comienzo de la cita, está dedicada a la relación de Sereno con la riqueza, las posesiones, su vida doméstica y privada. La segunda

47. Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, cap. 1, 5-17.

parte —que empieza «Me parece correcto obedecer los mandatos de mis maestros...»— se ocupa de la relación de Sereno con la vida pública y su carácter político. Y en la tercera parte —que empieza en «En mi quehacer...»— Sereno habla de su actividad literaria, del tipo de lenguaje que prefiere emplear, etc. Pero también podemos reconocer aquí la relación entre muerte e inmortalidad, o la cuestión de una vida duradera en la memoria de la gente tras la muerte. Así que los tres temas tratados en estos párrafos son: 1) vida privada o doméstica; 2) vida pública; y 3) inmortalidad o el más allá.

En la primera parte, Sereno explica lo que desea hacer y lo que no. Y muestra también, en consecuencia, lo que carece de importancia para él y aquello ante lo que se muestra indiferente. Todas estas descripciones muestran la imagen y el carácter precisos de Sereno. No tiene grandes necesidades materiales en su vida doméstica, pues no está atado al lujo. En el segundo párrafo dice que no está esclavizado por la ambición, que no quiere una gran carrera política, sino ser útil a los demás. Y en el tercer párrafo afirma que no se deja seducir por la retórica altisonante, sino que prefiere, en lugar de ello, adherirse a un discurso útil. Puede verse que, de este modo, Sereno traza un balance de sus elecciones, de su libertad, y el resultado no es malo en absoluto. En realidad, es bastante positivo. Sereno está ligado a lo que es natural, a lo que es necesario, a lo que es útil (tanto para él mismo como para sus amigos), y es normalmente indiferente al resto. En relación con estos tres campos (vida privada, vida pública y vida en el más allá),

considerado todo ello, Sereno es bastante buen muchacho. Y su relato nos muestra además el argumento preciso de su examen, que es: ¿cuáles son las cosas importantes para mí, y cuáles las que me resultan indiferentes? Y considera cosas importantes las que son realmente importantes.

Pero cada uno de los tres parágrafos está dividido, a su vez, en dos partes. Después de que Sereno explique la importancia o la indiferencia que atribuye a las cosas, hay un momento de transición en el que comienza a hacerse objeciones, en el que su mente empieza a ondear. Estos momentos de transición están marcados por el uso de la palabra «*animus*». En relación con los tres temas ya señalados, Sereno explica que, a pesar del hecho de que hace buenas elecciones, de que no presta atención a las cosas sin importancia, siente que, a pesar de todo, su mente, su ánimo, son movidos involuntariamente. Y como resultado, aunque no está exactamente inclinado a comportarse de forma opuesta, todavía es movido o deslumbrado por las cosas que previamente consideraba sin importancia. Estos sentimientos involuntarios son indicaciones, cree él, de que su ánimo no está completamente tranquilo o estable, y esto motiva su requerimiento de una consulta. Sereno conoce los principios teóricos y las reglas prácticas del estoicismo; es capaz, normalmente, de ponerlas en funcionamiento, y siente todavía que estas reglas no son una matriz permanente para su conducta, sus sentimientos y sus pensamientos. La inestabilidad de Sereno no deriva de sus «pecados», o del hecho de que él existe como un ser temporal —como en san Agustín, por ejemplo—. Deriva del hecho de que toda-

vía no ha logrado armonizar sus acciones y sus pensamientos con la estructura ética que ha escogido para sí mismo. Es como si Sereno fuera un buen piloto, como si supiese navegar, como si no hubiera ninguna tormenta en el horizonte, y aun así estuviese atascado en el mar y no pudiese alcanzar la tierra firme porque no posee la *tranquillitas*, la *firmitas*, que procede de un completo autogobierno. Y la respuesta de Séneca a este autoexamen y a esta demanda moral es una exploración de la naturaleza de esta estabilidad del ánimo.

Epicteto y el control de las representaciones

Un tercer texto, que también muestra algunas de las diferencias que hay entre los juegos de verdad implicados en estos ejercicios de autoexamen, procede de las *Disertaciones* de Epicteto —donde creo que podrán encontrar un tercer tipo de ejercicio bastante diferente de los anteriores—. Hay numerosos tipos de técnicas y prácticas de autoexamen en Epicteto, algunas de las cuales se parecen tanto a los exámenes vespertinos de Sextio como al autoescrutinio de Sereno. Pero hay una forma de examen que es muy característica de Epicteto, y que adopta la forma de una constante puesta a prueba de todas nuestras representaciones.

Esta técnica está relacionada también con la necesidad de estabilidad; dada la constante corriente de representaciones que fluye dentro de la mente, el problema de Epicteto consiste en saber cómo distinguir aquellas representaciones que puede controlar de aquellas otras

que no puede controlar y que incitan emociones, sentimientos, conductas, etc., involuntarios. La solución de Epicteto es que debemos adoptar una actitud de vigilancia permanente con relación a todas nuestras representaciones, y explica esta actitud empleando dos metáforas: la metáfora del guardián nocturno o centinela que no admite a nadie en su casa o palacio sin comprobar primero su identidad; y la metáfora del «cambista» que, cuando una moneda es muy difícil de leer, comprueba su autenticidad, la examina, la pesa, comprueba el metal y la efigie, etc.:

> El (tercer ámbito) es el que se refiere a los asentimientos, el relativo a lo convincente y atractivo. Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, así también no admitir una representación sin examen, sino decir: «Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes». Como los guardianes nocturnos: «Muéstrame la contraseña». «¿Tienes la contraseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representación para que se la admita?»[48]

Estas dos metáforas se encuentran también en los primeros textos cristianos. Juan Casiano (360-435 d.C.), por ejemplo, pide a sus monjes que examinen y prueben sus propias representaciones como un centinela o un cambista. En el caso del autoexamen cristiano, el control de las representaciones tiene la intención específica de determinar si, bajo un aspecto aparentemente inocente, no está escondido el mismo diablo. Pues con

48. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 12.

el fin de no ser atrapado por lo que sólo parece inocente, con el fin de evitar las monedas falsas del diablo, el cristiano debe determinar de dónde proceden sus pensamientos y las impresiones de los sentidos, y qué relación existe realmente entre el valor real de una representación y el valor aparente. Para Epicteto, sin embargo, el problema no es tanto determinar la fuente de la impresión (Dios o Satán) cuanto juzgar si oculta algo o no; su problema es, más bien, determinar si la impresión representa algo que depende de él o no, es decir, si es accesible a su voluntad o no lo es. El propósito de esto no es disipar las ilusiones del diablo, sino garantizar el autodominio.

Para alimentar la desconfianza hacia nuestras representaciones, Epicteto propone dos tipos de ejercicios. Una forma está tomada en préstamo directamente de los sofistas. En el clásico juego de las escuelas sofísticas, uno de los estudiantes planteaba una cuestión, y otro de los estudiantes tenía que contestar sin caer en la trampa sofística. Un ejemplo elemental de este juego sofístico es el siguiente: Pregunta: «¿Puede un carro atravesar una boca?». Respuesta: «Sí. Tú mismo has dicho la palabra "carro", y ha salido de tu boca». Epicteto critica tales ejercicios por considerarlos inútiles, y propone otro para el propósito del entrenamiento moral. En este juego hay también dos actores. Uno de los actores afirma un hecho, un evento, y el otro tiene que responder, tan rápido como sea posible, si el hecho o el evento es bueno o malo, es decir, si está bajo nuestro control o no. Podemos ver este ejercicio, por ejemplo, en el siguiente texto:

> Igual que nos ejercitamos en las cuestiones sofísticas, así también deberíamos ejercitarnos todos los días en las representaciones. También ellas nos plantean cuestiones. «Murió el hijo de Fulano». Responde: «Ajeno al albedrío: no es un mal». «A Fulano le ha desheredado su padre». ¿Qué te parece? «Ajeno al albedrío: no es un mal.» «Por esto se entristeció.» «Depende del albedrío: es un mal.» «Lo sobrellevó noblemente.» «Depende del albedrío: es un bien.» Y si nos acostumbramos a ello, progresaremos. Pues nunca asentiremos sino a aquello de lo que nace una representación comprensiva.[49]

Hay otro ejercicio que describe Epicteto y que tiene el mismo objeto, pero la forma es más próxima a aquellas empleadas más tarde en la tradición cristiana. Consiste en caminar a través de las calles de la ciudad y preguntarse a uno mismo si cualquier representación que venga a nuestra mente depende o no de nuestra voluntad. Si no descansa en el terreno del propósito y la voluntad morales, entonces debe ser rechazada:

> Uno ha de ejercitarse sobre todo en ese aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿Un hermoso o una hermosa? Aplícale la regla: ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártalo de en medio. ¿Te has encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿cómo es el consulado? ¿Ajeno al

49. *Ibid.*, III, 8.

albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: aparta también eso, no es aceptable; échalo, no tiene nada que ver contigo. Y si hiciéramos esto y nos ejercitáramos en ello a diario desde el alba hasta la noche, algo saldría, por los dioses.[50]

Como pueden ver, Epicteto quiere que constituyamos un mundo de representaciones en el que nada pueda introducirse si no es sujeto del gobierno de nuestra voluntad. Así pues, de nuevo, el autogobierno es el principio organizador de esta forma de autoexamen.

Habría deseado analizar dos textos más de Marco Aurelio, pero dada la hora que es no me queda tiempo para ello. Así que querría ocuparme de mis conclusiones.

*Conclusión**

Al leer estos textos sobre el autoexamen y al subrayar las diferencias entre ellos, deseo mostrarles, primero, que hay un cambio notable en las prácticas parresiásticas entre el «maestro» y el «discípulo». Anteriormente, cuando la *parresía* apareció en el contexto de la guía espiritual, el maestro era quien revelaba la verdad en relación con el discípulo. En estos ejercicios, el maestro utiliza todavía la franqueza de palabra con el discípulo

50. *Ibid.*, III, 3.

* Ésta es la conclusión del capítulo previo —véase la conclusión general más adelante. (*N. del t.*)

para ayudarle a darse cuenta de los errores que no puede ver (Séneca utiliza la *parresía* con Sereno, Epicteto utiliza la *parresía* con sus discípulos); pero ahora el uso de la *parresía* recae cada vez más sobre el discípulo, como su propio deber hacia sí mismo. En este punto la verdad sobre el discípulo no es revelada únicamente a través del discurso parresiástico del maestro, ni sólo en el diálogo entre el maestro y el discípulo o interlocutor. La verdad sobre el discípulo emerge de una relación personal que él establece consigo mismo; y esta verdad puede ahora ser revelada a sí mismo (como en el primer ejemplo de Séneca) o a los otros (cómo en el segundo ejemplo de Séneca). El discípulo debe también probarse a sí mismo, y tratar de ver si es capaz de lograr el autodominio (como en los ejemplos de Epicteto).

En segundo lugar, no basta con analizar esta relación personal de autocomprensión como algo meramente derivado del principio general «*gnôthi seautón*» —«conócete a ti mismo»—. Por supuesto, en cierto sentido general puede derivarse de este principio, pero no podemos detenernos en este punto. Pues las diferentes relaciones que uno tiene consigo mismo están insertas en muchas técnicas precisas que adoptan la forma de ejercicios espirituales —algunos de los cuales se ocupan de las obras, otros de los estados de equilibrio del alma, otros del flujo de representaciones, etc.

Tercer punto. En todos estos diferentes ejercicios, lo que está en juego no es la revelación de un secreto que debe extraerse de las profundidades del alma. Lo que está en juego es la relación del sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales. Recuerden

que la pregunta que motivaba el autoexamen de Séneca era: «¿He puesto en juego esos principios de conducta que conozco tan bien, pero que, como ocurre a veces, no siempre obedezco o no siempre aplico?». Otra pregunta era: «¿Soy capaz de adherirme a los principios con los que estoy familiarizado, con los que estoy de acuerdo, y que practico la mayoría de las veces?». Ésa era la pregunta de Sereno. O la pregunta que planteaba Epicteto en los ejercicios que acabo de discutir: «¿Soy capaz de reaccionar a cualquier tipo de representación que se muestre en contra de las reglas racionales que he adoptado?». Lo que debemos subrayar aquí es esto: si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es otra que la relación del sí mismo con la verdad, entonces esa verdad no es puramente teórica. La verdad del sí mismo implica, por un lado, un conjunto de principios racionales que están fundados en afirmaciones generales sobre el mundo, la vida humana, la necesidad, la felicidad, la libertad, etc., y, por otro, reglas prácticas de conducta. La pregunta que se plantea en estos distintos ejercicios está orientada hacia el siguiente problema: ¿Estamos lo bastante familiarizados con estos principios generales? ¿Están lo bastante bien establecidos en nuestras mentes como para convertirse en reglas prácticas para nuestra conducta de cada día? El problema de la memoria se encuentra en el corazón de estas técnicas, pero en la forma de un intento de acordarnos de lo que hemos hecho, pensado o sentido, de modo que podamos reactivar nuestros principios racionales, haciéndolos así tan permanentes y efectivos para nuestra vida como sea posible.

Estos ejercicios son parte de lo que podríamos llamar una «ascética del sí mismo». No se trata de adoptar la postura o el papel del juez que pronuncia un veredicto contra uno mismo. Se puede adoptar hacia uno mismo el papel de técnico, de artesano, de artista, que —de vez en cuando— deja de trabajar, examina lo que está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte, y compara estas reglas con lo que ha realizado hasta ese momento. Esta metáfora del artista que deja de trabajar, da un paso atrás, gana una perspectiva alejada, y examina con los principios de su arte lo que está haciendo realmente puede encontrarse en el ensayo de Plutarco *Sobre el refrenamiento de la ira*.[51]

51. Escribe Plutarco: «Me parece que hacen bien los pintores, Fundano, cuando examinan sus obras al cabo de un tiempo antes de acabarlas. Al apartar la vista de ellas, con una estimación repetida, las hacen nuevas y más sensibles a la más pequeña diferencia que su contemplación continuada y familiar oculta» (*Sobre el refrenamiento de la ira*, 452f-453a).

COMENTARIOS FINALES DEL SEMINARIO

Y ahora unas palabras finales sobre este seminario.

El punto de partida. Mi intención no era tratar el problema de la verdad, sino el problema de quien dice la verdad (*parresiastés*) o del decir la verdad (*parresía*) como actividad. Quiero decir con esto que, para mí, no se trataba de analizar los criterios internos o externos que podían permitir a los griegos y a los romanos, o a cualquier otro, reconocer si una afirmación o una proposición es verdadera o no. Mi objetivo era más bien el intento de considerar el decir la verdad como una actividad específica, o como un papel.

Pero incluso en el marco de esta cuestión general del papel del que dice la verdad en una sociedad había muchos modos posibles de llevar a cabo el análisis. Por ejemplo, podría haber comparado el papel y el estatus de los que dicen la verdad en la sociedad griega, en las sociedades cristianas y en las sociedades no cristianas —el papel del profeta como alguien que dice la verdad, el papel del oráculo como alguien que dice la verdad, el papel del poeta, del experto, del predicador, etc.[1]

1. Esta forma de análisis la llevó a cabo Foucault en su último curso en el Collège de France, «Le courage de la vérité», especial-

Pero, de hecho, mi intención no era llevar a cabo una descripción sociológica de los distintos papeles posibles de los que dicen la verdad en diferentes sociedades. Lo que deseaba analizar era cómo el papel del que dice la verdad fue problematizado de diversas maneras en la filosofía griega. Y lo que deseaba mostrarles es que si la filosofía griega ha planteado el problema de la verdad desde el punto de vista de los criterios que determinan las afirmaciones verdaderas y los razonamientos irrebatibles, esta misma filosofía griega ha planteado también la cuestión de la verdad desde el punto de vista del decir la verdad como actividad. Ha planteado cuestiones como: ¿Quién es capaz de decir la verdad? ¿Cuáles son las condiciones morales, éticas y espirituales que dan derecho a alguien a presentarse a sí mismo y a ser considerado como alguien que dice la verdad? ¿Sobre qué temas es importante decir la verdad? (¿Sobre el mundo? ¿Sobre la naturaleza? ¿Sobre la ciudad? ¿Sobre la conducta? ¿Sobre el hombre?) ¿Cuáles son las consecuencias de decir la verdad? ¿Cuáles son sus efectos positivos previstos para la ciudad, para las reglas de la ciudad, para los individuos, etc.? Y, finalmente: ¿cuál es la relación entre la actividad de decir la verdad y el ejercicio del poder, o deberían ser esas actividades completamente independientes y mantenerse separadas? ¿Son separables o se necesitan la una a la

mente en la primera sesión, el 1 de enero de 1984. Puede consultarse la grabación de este curso (bajo la signatura C. 69, números 1 a 10), todavía sin publicar, en el Archivo Foucault del IMEC de París.

otra? Estas cuatro preguntas sobre el decir la verdad como actividad —quién es capaz de decir la verdad, sobre qué, con qué consecuencias, y con qué relación con el poder— parecen haber surgido, hacia finales del siglo V, como problemas filosóficos en torno a Sócrates, especialmente a través de sus enfrentamientos con los sofistas sobre política, retórica y ética.

Yo diría que la problematización de la verdad que caracteriza tanto el final de la filosofía presocrática como el comienzo del tipo de filosofía que todavía hoy es la nuestra, esta problematización de la verdad tiene dos caras, dos aspectos principales. Por una parte tiene que ver con asegurar que el proceso de razonamiento para determinar si una afirmación es verdadera sea correcto (o se refiera a nuestra habilidad para lograr el acceso a la verdad). Y, por otro lado, tiene que ver con la cuestión de la importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de conocer la verdad, de tener gente que diga la verdad, así como de saber reconocer a esas personas. En esa parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran tradición de la filosofía occidental, a la que desearía llamar la «analítica de la verdad». Y en la otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de decir la verdad, de saber quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición «crítica» en Occidente. Y aquí reconocerán uno de mis objetivos en este seminario, a saber, construir una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental. Éste era el objetivo general de este seminario.

Desde el punto de vista metodológico, desearía resaltar el tema siguiente. Como quizás hayan notado, he utilizado la palabra «problematización» frecuentemente en este seminario, sin proporcionarles una explicación de su significado. Les diré brevemente que lo que he pretendido analizar en la mayor parte de mi obra no era ni la conducta pretérita de la gente (que es algo que pertenece al campo de la historia social), ni las ideas en cuanto a su valor representativo. Lo que he intentado hacer desde el principio era analizar el proceso de «problematización»; lo que significa: cómo y por qué ciertos asuntos (conducta, fenómenos, procesos) se convierten en un problema. Por qué, por ejemplo, ciertas formas de conducta fueron caracterizadas y clasificadas como «locura», mientras que otras similares fueron completamente rechazadas en un momento histórico dado; lo mismo sucede con el crimen y la delincuencia, lo mismo con la problematización de la sexualidad.

Algunas personas han interpretado este tipo de análisis como una forma de «idealismo histórico», pero creo que un análisis semejante es completamente diferente. Pues cuando digo que estoy estudiando la «problematización» de la locura, el crimen o la sexualidad, eso no es un modo de negar la realidad de tales fenómenos. Por el contrario, he intentado mostrar que precisamente eso era algo realmente existente en el mundo, y que constituía el objetivo de la regulación social en un momento dado. La cuestión que planteo es ésta: ¿cómo y por qué cosas muy diferentes se reunieron, se caracterizaron, se analizaron y se trataron como, por ejemplo,

«enfermedad mental»? ¿Cuáles son los elementos relevantes de una «problematización» dada? E incluso aunque quisiera decir que lo que se define como «esquizofrenia» no corresponde a nada real en el mundo, eso no tendría nada que ver con el idealismo, pues creo que hay una relación entre la cosa que es problematizada y el proceso de problematización. La problematización es una «respuesta» a una situación concreta que es real.

Hay también un error de interpretación según el cual mi análisis de una problematización está privado de todo contexto histórico, como si fuese un proceso espontáneo que viene de ninguna parte. De hecho, he intentado mostrar, por el contrario, cómo la nueva problematización de la enfermedad o dolencia física a finales del siglo XVIII estaba vinculada muy directamente con una modificación social ante las enfermedades, o con el reto planteado por ciertos procesos, etc. Pero debemos entender muy claramente, creo yo, que una problematización dada no es un efecto o consecuencia de un contexto histórico o situación, sino que es una respuesta dada por individuos concretos (aunque pueda encontrarse esta misma respuesta dada en una serie de textos y, llegado cierto punto, la respuesta pueda volverse tan general que se haga también anónima).

Por ejemplo, en relación con el modo en que la *parresía* fue problematizada en un momento dado, podemos ver que hay respuestas específicas socrático-platónicas a las preguntas: ¿Cómo podemos reconocer a alguien como *parresiastés*? ¿Cuál es la importancia de tener un *parresiastés* en la ciudad? ¿Cuál es el entrena-

miento de un buen *parresiastés*? —respuestas que fueron dadas por Sócrates o Platón—. Estas respuestas no son las respuestas colectivas de ningún colectivo inconsciente. Y el hecho de que una respuesta no sea ni una representación ni un efecto de una situación no significa que no responda a nada, que sea un puro sueño, o una «anticreación». Una problematización es siempre un tipo de creación; pero una creación en el sentido de que, dada una cierta situación, se puede inferir que seguirá este tipo de problematización. Dada una cierta problematización, sólo se puede entender por qué aparece este tipo de respuesta como una réplica a algún aspecto concreto y específico del mundo. Existe una relación entre pensamiento y realidad en el proceso de problematización. Tal es la razón por la que creo que es posible dar una respuesta —la respuesta original, específica y singular del pensamiento— a una cierta situación. Es este tipo de relación específica entre verdad y realidad lo que he intentado analizar en las diferentes problematizaciones de la *parresía*.

BIBLIOGRAFÍA

I. Estudios sobre la *parresía*

Autores clásicos

Philodemo de Gadara, *Sobre la* parresía.

Plutarco, *Cómo reconocer a un adulador de un amigo*, en *Moralia,* vol. 1, Madrid, Gredos, 1985.

Autores modernos

Bartelink, Gerhardus Johannes Marinus, «Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chretienne», en *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Supplemento III, Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1970, págs. 5-57.

Coquin, R. G., «Le thème de la παρρησία et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche», en *Proche-Orient chrétien* 20 (1970), págs. 3-19.

Dewitt, Norman W., «Parrhesiastic Poems of Horace», *Classical Philology 30* (1935), págs. 312-319.

Engels, L., «*Fiducia* dans la Vulgate. Le problème de la traduction παρρησία-*fiducia*», en *Graecitas et Latinitas*

Christianorum primaeva, Suplemento I; Nijmegen: Dekker&Van de Vegt, 1964, págs. 97-141.

Gigante, Marcello, «Filodemo sulla libertà di parola», en su *Ricerche Filodemee*, Nápoles, Gaetano Macchiaroli Editore, 1969, págs. 41-61.

— «Philodème: Sur la liberté de parole», en *Actes du VIII[e] Congrès* (París, 5-10 de abril de 1968), *Association Guillaume Budé*; París, Societé D'Édition «Les Belles Lettres», 1969, págs. 196-217 (traducción francesa del anterior).

— «Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola», *Cronache Ercolanesi 4*, (1974), págs. 38-39.

Holstein, H., «La παρρησία dans le Nouveau Testament», en *Bible et vie chrétienne 53* (1963), págs. 45-54.

Jaegger, Hasso, «Παρρησία et *fiducia*, Étude spirituelle des mots», en *Studia Patristica 1* (Berlín, 1957), págs. 221-239.

Jouön, Paul, «Divers sens de παρρησία dans le Nouveau Testament», *Recherches de Science religeuese 30* (1940), págs. 239-242.

Lampe, C. W. H., «Παρρησία», en *A Patritic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, cols. 1.044-1.046.

Liddell, Henry y Scott, Robert, «Παρρησία», en *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (9ª edición), pág. 1.344.

Miquel, Pierre, «Παρρησία», en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, París, Beauchesne, 1984, cols. 260-267.

Peterson, Erik, «Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία», en *Reinhold Seeberg Festschrift*; Hrsg. v. Wilhelm Koepp. vol. 1, *Zur Theorie des Chistentums*; Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, págs. 283-297.

Philippson, Robert, «Rezension von Philodemi, Περι παρρησίας», Berliner Philologische Wochenschrift 36 (1916), págs. 677-688.

Radin, Mac, «Freedom of Speech in Ancient Athens», *American Journal of Philology 48* (1927), págs. 215-230.

Rahner, Karl, «Παρρησία von der Apostolatstugend des Christen», *Geist und Leben 31* (1958), págs. 1-6.

Rodríguez, J. V., «Παρρησία teresiana», *Revista de espiritualidad 40* (1981), págs. 527-573.

Scarpat, Giuseppe, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

Schlier, Heinrich, «Παρρησία, παρρησιάζομαι», en Gerhard Kittel (comp.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5; Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1967, págs. 871-886.

Smolder, D., «L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le théme de la παρρησία», *Collectanea Mechliniensia 43*, Lovaina, 1958, págs. 1-30; 117-133.

Stälin, Wilhelm, «Parousía und Parrhesia», en *Warheit und Verkündigung: Michael Schmaus zum 70. Geburstag*. Hrsg. v. Leo Scheffczyk, Werner Deffloff y Richard Heinzmann; Paderborn; Schoningh, 1967, págs. 229-235.

Steidle, B., «Παρρησία-*praesumptio* in der Klosterregel St. Benedikts», en *Zeugnis des Geistes*; Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1947, págs. 44-61.

Tomadakes, N. B., «Παρρησία-παρρησιαστικός», en *Epetèris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn 33* (1964), fasc. 1.

Van Unnik, W. C., *De Semitische Achtergrond van* Παρρησία *In Het Nieuwe Testament*; Ámsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1962.

— «The Christian's Freedom of Speech in the New Testament», *Buletin of the Jon Rylands Library 44* (1962), págs. 466-488.

— «*Παρρησία* in the "Chatechetical Homilies" of Theodore of Mopsuestia», en *Mélanges offerts a Mademoiselle Christine Mohrmann*; Utrecht-Anvers, 1963, págs. 12-22.

Vorsters, W. S., «The Meaning of Παρρησία in the Epistle to the Hebrews», *Neotestamentica 5* (1971), págs. 51-59.

II. Autores clásicos citados

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, traducción de Manuela García Valdés.

— *Ética nicomaquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1993, introducción de Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas de Julio Palli Bonet.

Demóstenes, «Tercera Filípica», en *Discursos Políticos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1980, introducciones, traducción y notas de A. López Eire.

Dión de Prusa, Discurso IV, *De la realiza*; Discurso V, *Mito africano* y Discurso IX, *«Diógenes» o «Discurso ístmico»,* en *Discursos I-XI*, Madrid, Gredos, 1988, traducción, introducciones y notas de Gaspar Morocho Gayo.

Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos (2 vols.)*, Barcelona, Iberia, 1986, traducción del griego, prólogo y notas de José Ortiz y Sainz. Carlos García Gual traduce el libro dedicado a los filósofos cínicos en su obra *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1998.

Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993, traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García.

Eurípides, *Bacantes*; *Ión*; *Las troyanas*; *Hipólito*; *Suplicantes*; *Fenicias*, en *Tragedias*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1977-1979, introducciones, traducciones y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez (vol. 1), José Luis Calvo Martínez (vol. 2), Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado (vol. 3).

Isócrates, *A Nicocles*; *Areopagítico*; *Sobre la paz*, en *Discursos* (2 vols.), Madrid, Gredos, 1979-1980, traducción, introducciones y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida.

Juliano, *Contra los cínicos incultos*, en *Discursos* (2 vols.), vol. 2, Madrid, Gredos, 1982, introducciones, traducción y notas de José García Blanco.

Luciano, *El pescador o los resucitados*; *Sobre la muerte de Peregrino*; *Los fugitivos*, en *Obras* (4 vols.), Madrid, Gredos, traducción y notas por José Luis Navarro González y Juan Zaragoza Botella.

Musonio Rufo, *Manual*, Madrid, Gredos, 1995, introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García.

Platón, *Gorgias*; *Laques*; *República*; *Leyes*; *Carta VII*, en *Diálogos* (9 vols.), Madrid, Gredos, 1981-1999.

Plutarco, *Sobre la educación de los hijos*; *Sobre el refrenamiento de la ira*; *Sobre la charlatanería; Cómo distinguir a un adulador de un amigo*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)* (10 vols.), Madrid, Gredos, 1985-2003.

Séneca, *Sobre la ira*; *Sobre la tranquilidad del espíritu*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000, introducciones, traducción y notas de Juan Mariné Isidro.

Teognis, *Elegías*, en *Líricos griegos*, vol. II, 3ª edición, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. Traducción de Francisco R. Adrados.

Jenofonte, *Económico*, en *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993, introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza.

Pseudo-Jenofonte, *La república de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón.

III. Autores modernos citados

Bonner, Robert J., *Aspects of Athenian Democracy*, Berkeley, UC Berkeley Press, 1933 (cap. IV: «Freedom of Speech»).

Dewitt, Norman W., «Organization and Procedure in Epicurean Groups», *Classical Philology 31* (1936), págs. 205-211.

— «Epicurean *Contubernium*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association 67* (1936), págs. 55-63.

— *Epicurus and its Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (cap. V: «The New School in Athens»).

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, W. Kranz, 1951.

Dover, K. J., «Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior», *Arethusa 6* (1973), págs. 59-73.

Foucault, Michel, «Sexuality and Solitude» (con Richard Sennett), *London Review of Books*, 21 de mayo a 3 de junio de 1982, págs. 3-7. (Editado después en *Dits et écrits*, nº 295) (trad. cast.: *Sexualidad y soledad*, en *Estética, ética y hermeneútica*, Barcelona, Paidós, 1999).

— «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», entrevista con Hubert L. Dreyfus y Pual Rabinow en su *Michel Foucault: Beyond Structuralism and*

Hermeneutics (2ª ed.), Chicago, University Chicago Press, 1983, págs. 229-252 (trad. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001). Una versión abreviada de esta entrevista apareció en *Vanity Fair magazine* (vol. 46, noviembre de 1983), págs. 61-69. (Editado después en *Dits et écrits*, nº 326.)

— *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad, vol. 2: El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993).

— *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad, III*, México, Siglo XXI, 1987).

Gigante, Marcello, «"Philosophia Medicans" in Filodemo», *Cronache Ercolanesi 5* (1975), págs. 53-61.

Hadot, Pierre, *Exercises spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiniennes, 1981.

Hijmans, Benjamin L., *Askêsis: Notes on Epictetus' Educational System*, Wijsgerige teksten en studies, 2, Assem, Van Gormni, 1959.

Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Trans. Gilbert Highet, Nueva York, Oxford University Press, 1945 (trad. cast.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, FCE, 1990).

Jones, A. H. M., «The Athenian Democracy and Its Critics», en su *Athenian Democracy*, Oxford, Basil Blackwel, 1957, págs. 41-72.

Jones, Christopher P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Lutz, Cora E., *Musonius Rufus*, New Haven, Yale University Press, 1942.

Owen, A. J., *Euripides, Ion*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
Sayre, Ferrand, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst Co., 1938.
Vandenbroucke, François, «Démon», *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, 1957, cols. 141-238.